


Аббасов  
Асламбег  


АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

# Ислам

Историографические  
очерки

Под общей редакцией  
С. М. Прозорова



Москва  
«НАУКА»  
Главная редакция  
восточной литературы  
1991

написания обзорно-справочной монографии «Коран и коранистика», которая суммировала бы важнейшие научные достижения в этой области. Появление работы такого рода способствовало бы повышению общего уровня коранических исследований в стране. Подготовка к выполнению этих задач ведется сегодня в ЛО ИВАН СССР.

### Проблемы хронологии, истории и структуры текста Корана

Проблема хронологии коранических текстов приобретает сегодня все большее значение, и прежде всего в связи с задачей анализа структуры Корана, подходами к изучению этого памятника как исторического источника, возможностями использования метода контекстового анализа.

Впервые на научном уровне проблему сформулировал Г. Вейль в «Историко-критическом введении в Коран» (1844, 1878). Если в своем труде о Мухаммаде, вышедшем в 1843 г., он привел одну из традиционных мусульманских хронологий, то в новой книге, появившейся во многом как ответ рецензентам и критикам, Г. Вейль для выявления хронологии текстов предложил руководствоваться тремя критериями: упоминанием исторических событий, известных из других источников, отражением в откровении изменявшейся роли и положения Мухаммада — от гонимого проповедника до главы могущественной общины — и, наконец, стилистическими особенностями откровений (1844, 54—55, рус. пер., 39—40). При этом, по крайней мере в отношении мекканских сур, он высказывал идею возможности определения хронологии их отдельных частей. На основании этих критериев Г. Вейль сгруппировал суры в четыре группы — три мекканские и одну мекканскую. Для разделения периодов проповеди в Мекке им были выбраны четыре даты: 610 г. — начало проповеди, 615 г. — отъезд части последователей Мухаммада в Абиссинию, 620 г. — возвращение его из ат-Таифа, 622 г. — хиджра. С небольшими изменениями подход Г. Вейля к датировке был принят Т. Нёльдеке (1860), Ф. Швалли (1909), а также Р. Блашером (1949—1950); в первом издании текст перевода Корана Р. Блашера был расположен в соответствии с принятой им хронологией.

Хронологический порядок сур, предложенный Х. Гримме (1895, 25 и сл.), восходил к работе Т. Нёльдеке, хотя несколько большее внимание уделялось им развитию и изменению позиций Мухаммада по доктринальным вопросам, тематической эволюции текста.

В 1896 г. У. Мьюир выделил уже шесть периодов произнесения сур (5 мекканских, 1 мекканский). Его наиболее интересное наблюдение — выделение 18 коротких сур, не имеющих

формы послания от божества. Их У. Мьюир поместил в первый период — «до призвания Мухаммада» (1896, 43—47). В целом, однако, его подход строился на тех же принципах, что и предыдущие. Нетрудно заметить, что во многом особенности подходов Г. Вейля, Х. Гримме и У. Мьюира были обусловлены задачами их исследований, связанных с личностью и биографией Мухаммада.

Собственно мусульманский взгляд на хронологию коранических текстов был окончательно сформулирован публикаторами упомянутого выше египетского издания Корана (1919, 1923, 1928). В своих выводах они опирались на достижения классической мусульманской экзегетики, главным образом ее разделов, посвященных анализу взаимоотношений «отменяющих» и «отмененных» аятов (*'илм ан-насих ва-л-мансух*) и изучению преданий об обстоятельствах, связанных с ниспосланием отдельных аятов и сур (*асбаб ан-нузул*). В египетском издании перед каждой сурой традиционно отмечается, ниспослана ли она в Мекке или в Медине.

Все европейские хронологии опирались на три главных положения: отдельные суры рассматривались в качестве изначально ниспосланных частей Корана, считалось, что установить последовательность сур в принципе возможно и что основой такой хронологии может служить мусульманская традиция. Сопоставление мусульманской хронологии с упомянутыми выше разработками европейских ученых выявляет зависимость последних от мусульманской традиции в ряде наиболее принципиальных положений, прежде всего в отношении к отдельной суре как к изначально ниспосланной части Корана. Действительно, с годами стиль и форма проповедей Мухаммада изменились, но использование этого обстоятельства для установления точной хронологии некорректно, так как не все суры, имеющие близкую форму, принадлежат к одному периоду. В приведенных хронологических системах совершенно недостаточно использовался принцип выявления идейной эволюции, развития и изменения содержания ключевых понятий. Однако, несмотря на это и благодаря авторитету Т. Нёльдеке и его учеников, предложенная им хронология широко используется и сегодня, причем последовательность сур часто рассматривается предельно упрощенно, вплоть до составления хронологических списков случаев употребления того или иного термина, хотя Ф. Швалли указывает на предварительный и сугубо приблизительный характер хронологической системы.

В вышедшей в 1902 г. работе Х. Хиршфельдом была предпринята попытка взглянуть на хронологию коранических текстов с несколько иных позиций. И если, как и прежде, на основании анализа литературных форм и стилей («декламационный», «описательный», «законодательный») им было выделено несколько (шесть) периодов, то его подход к суре как некоей

изначально неделимой единице текста изменился в корне. Анализ Х. Хиршфельда основывался на выделении и изучении отдельных отрывков текста. Семью годами позднее Ф. Швалли отмечал, что тщательный анализ коранических текстов выявляет факты сведения воедино частей разных откровений, что характер такой обработки текста свидетельствует, по-видимому, о ранней письменной фиксации текстов и их переработке под руководством Мухаммада (1909, 45 и сл.; 1919, 77).

Принципиально дальше в этом отношении пошел Р. Белл, чьи исследования, не вполне оцененные современниками, привлекают сегодня все большее число специалистов. То, что оставалось у Х. Хиршфельда и Ф. Швалли частными наблюдениями, приобрело у Р. Белла характер законченной теории.

Занимаясь подготовкой перевода Корана, Р. Белл в конце 20-х годов убедился в некорректности принципов построения хронологии сур, которым следовали Т. Нёльдеке и его последователи. Развивая предложения Х. Хиршфельда и Ф. Швалли и анализируя аят за аятом, он вскоре пришел к убеждению, что структура отдельных сур значительно сложнее, чем считалось прежде. Более чем двенадцатилетние исследования позволили ему установить, что первоначальный текст претерпевал с течением времени значительные изменения — расширение, перестановку частей, смену ритма. По мнению Р. Белла, это свидетельствовало о работе с письменно-фиксированными текстами.

Перевод, опубликованный им в 1937—1939 гг., содержал лишь результаты многолетней работы, но не включил в себя обоснования выводов, ход анализа, последовательность доказательств. Р. Белл не систематизировал собранные им материалы, однако в целом выделил три периода: несколько ранне-мусульманских фрагментов с призывами поклоняться единому богу и повествующих о знаменьях власти бога и Судного дня; «период Корана» — когда Мухаммад создавал проповеди-назидания, использовавшиеся в раннеисламском богослужении; этот период закончился через полтора-два года после хиджры в ходе событий, сопровождавших битву при Бадре и разрыв с иудеями; третий период — «период Книги» — начался в конце второго года хиджры, когда Мухаммад приступил к созданию Писания. В ходе этой работы многие из самых ранних откровений-знамений ушли в суры второго периода, а тексты, характерные для проповедей второго периода, вводились в состав сур «периода Книги». Поскольку «редакторская работа» не была завершена (в Коран, в том виде, в каком мы его имеем сегодня, были собраны, очевидно, почти все известные членам общины материалы), составить жесткий хронологический порядок сур практически невозможно.

По классификации Р. Белла, около 20 коротких сур — мекканские, большинство длинных сур (те же, что и у Т. Нёльде-

ке) — мединские. Р. Белл высказал предположение, что секретари Мухаммада по его указанию записывали расширенный и переработанный вариант текста на обороте пергамента, содержащего первоначальный текст. Впоследствии, при собирании Корана после смерти Мухаммада, тексты с лицевой и оборотной стороны листа были записаны один за другим. Именно этим он объясняет столь частую повторяемость сходных сюжетов в Коране, когда второй из этих сюжетов более подробен, чем первый. Этот момент в его теории вызвал наибольшую критику (см.: Уотт—Белл, 101—107), а то обстоятельство, что материалы исследования так и не были опубликованы, не позволило в то время его выводам занять в науке должное место. Выход в свет в 1953 г. прекрасного «Введения в Коран» не восполнил этот пробел — задача книги была значительно шире. С другой стороны, популярность работ Т. Нёльдеке и Р. Блашера, ставших стандартными введениями к кораническим исследованиям в Германии и Франции, привела к закреплению в качестве повсеместно принятой хронологической системы, восходящей, по существу, к мусульманской традиции.

Не нашли поддержки и новаторские выводы Р. Белла о том, что поворотным моментом в истории сложения Корана является не хиджра, а события 623—624 гг. Между тем сегодня становится очевидным, что именно этот момент во многих отношениях оказался ключевым в истории формирования мусульманской общины (Ваарденбург 1981). Новейшие исследования эволюции зафиксированных Кораном представлений убедительно подтверждают истинность большинства положений, выдвинутых Р. Беллом (см., например: Уэлч 1980б; Уатгедонк). Высокая оценка работы Р. Белла зафиксирована и в новом издании «Энциклопедии ислама» (Уэлч 1981, 414—419; см. также: Уэлч 1980а, 628; Мерилл; Вахидуддин; Уотт 1957; Нагель).

Задача анализа текста Корана с целью уточнения его хронологии выдвигается сегодня на одно из первых мест (Уэлч 1980а, 628). Очевидно, что наиболее перспективным здесь представляется использование метода контекстового анализа лексикона. В 1927 г. такую задачу поставила и обосновала ученица И. Ю. Крачковского К. С. Кашталева (1927а); к сожалению, эта принципиально важная работа так и не была выполнена.

Другой не менее интересный подход продемонстрировал Д. Пауверс в опубликованной в 1988 г. статье, посвященной сочинениям жанра *'илм ан-насих ва-л-мансух*. Он приходит к важному выводу о существовании после смерти Пророка внутри оставленных им текстов, составивших Коран, некоторой небольшой группы аятов (около 40), которые считались «отмененными». Они, в свою очередь, были связаны с «отменяющими» их аятами. Эти аяты составляли достаточно жестко соединенную группу, причем хронологическое место каждого из них ясно осознавалось (Пауверс, 136).

Вывод Д. Пауверса тем более важен, что в последние годы вопрос о развитии жанра *'илм ан-насих ва-л-мансух* и об оценке содержащихся в сочинениях этого жанра материалов стал одним из наиболее актуальных. В ходе дискуссии о времени фиксации текста Корана авторы, придерживающиеся противоположных позиций, опираются в своих выводах во многом именно на изучение произведений этого жанра. В 1977 г. было опубликовано исследование Дж. Уонсбро, основной пафос которого состоит в критике традиционного взгляда на сложение Корана в Хиджазе при жизни первого поколения мусульман. Коран, по мнению автора, не был создан в короткий срок и в этом не отличается от других Священных писаний. Рассматривая Коран и кораническую литературу со структурно-литературоведческих позиций и используя методику библейской экзегетики, Дж. Уонсбро утверждает, что имеющийся в нашем распоряжении текст Корана не может являться ни текстом самого Мухаммада, ни близкой по времени сводной редакцией. По его мнению, текст этот бытовал и передавался в составе повествований о жизни и пророчестве Мухаммада (*сунна, сира, тафсир*) вплоть до III/IX—IX/X вв. и только потом из этого материала был выделен сводный текст. В столь характерных для Корана повторяющихся отрывках о жизни одних и тех же пророков автор видит свидетельство соединения в одном тексте многих версий, а может быть, и региональных традиций. Подтверждение этому он находит в существовании разночтений, в том, что в ряде случаев текст Корана можно интерпретировать так, что в него, как и в текст Библии, попали глоссы комментаторов. Согласно Дж. Уонсбро, существующие материалы могут быть истолкованы следующим образом: первые правовые установления ислама происходили не из Корана, напротив, сам текст создавался под влиянием уже существовавшей системы. По его мнению, характер языкового комментария ранних экзегетов показывает, что они не имели перед собой сводного коранического текста. В книге, имеющей очерковый характер, Дж. Уонсбро не пытается суммировать свои доводы и не противопоставляет их как систему традиционному взгляду на возникновение коранического текста (анализ подхода см.: Риппин 1985).

Другой английский исследователь, Дж. Бартон (1977), изучая процесс возникновения текста Корана на столь же широком материале, что и Дж. Уонсбро, пришел к прямо противоположному выводу. По его мнению, все предания о собирании Корана при «праведных халифах» были созданы средневековыми мусульманскими правоведами, пытавшимися таким образом обосновать свою теорию об «отмене» одних коранических стихов другими (*'илм ан-насих ва-л-мансух*), скрыв тот факт, что текст Корана восходит к самому Мухаммаду.

Хотя со времени выхода этих исследований в свет их глав-

ные выводы не встретили единодушной научной поддержки, сам факт их появления вновь показал всю сложность проблем, стоящих перед исследователями Корана<sup>16</sup>, обнаружил отсутствие на сегодняшний день общепринятых методических посылок анализа текста.

К сожалению, мы практически не знаем, что из себя представляли сами проповеди Мухаммада, составившие впоследствии текст Корана, с точки зрения их структуры, объема, традиционного построения. Значительная часть сур либо очень длинны, либо очень коротки для того, чтобы представлять собой реальную проповедь.

Между тем, если бы нам удалось установить традиционную структуру, объем и построение проповеди Мухаммада, это дало бы исследователю важнейшие материалы, позволяющие совершенно по-новому взглянуть на процесс сложения Корана. Проблема заключается в том, что до нас, по существу, не дошло ни одного произведения в жанре проповеди из доисламской Аравии, хотя известно, что проповеди на арабском языке произносились здесь еще за двести-триста лет до Мухаммада. На рубеже VI—VII вв. к аравитянам обращались христианские и иудейские проповедники, сторонники «неопределенного монотеизма» (*ханифийа*), наконец, сам Мухаммад и его современники и соперники, «лжепророки» мусульманской традиции.

В доисламской словесности, как и во всем ближневосточном культурном ареале, существовало устойчивое жанровое деление. Устная форма бытования произведений предисламской словесности требовала устойчивости структуры произведений каждого из жанров и обусловила широкое использование формульных оборотов.

Из жанров доисламской словесности в наибольшей степени изучена поэзия и ее основная форма — *касида*. Основные четыре-пять сюжетов касиды, малосвязанные между собой, в разных произведениях постоянно повторяются и варьируются, что дает возможность исследователям говорить об «эстетике привычного», господствовавшей в общественном сознании Аравии той эпохи.

А. Б. Халидов отмечал, что «переходы от байта к байту или от одной группы байтов, связанных общим содержанием, к другой отрывисты, неожиданны. Между ними существуют лишь ассоциативные связи, подсказанные игрой фантазии, но не развитием сюжета. Только сложные синтаксические конструкции и развернутые сравнения делают такие связи очевидными. Собственно, о развитии сюжета можно говорить лишь условно — движения нет, есть ряд статичных картин, сменяющих друг друга» (Халидов, 47).

Если мы внимательно вчитаемся в небольшие суры Корана (например, № 44—47), по размеру теоретически в наибольшей степени отвечающие требованиям устной проповеди, то заме-

тим, что в них также повторяются с некоторыми вариациями определенные части, которые условно можно назвать «введение», «полемика», «назидательный рассказ», «заключение» и т. п. Как и в касиде, переходы от одной части к другой здесь и отрывисты и неожиданны, развитие сюжета, в нашем понимании, отсутствует. Сюжетная дробность, «несвязанность» сур, как и касиды, обусловлены особенностями мышления человека той эпохи, мыслящего в первую очередь ассоциативно, образно, а не логически. «Поэтому, с одной стороны, неожиданный переход от одного сюжета к другому усиливает эмоциональное воздействие на слушателя», а с другой — «...этот переход... подготовлен тончайшей игрой ассоциаций... и не так уж неожидан». Последние слова, сказанные Б. Я. Шидфар (12) о композиционных особенностях касиды, справедливы и по отношению к рассматриваемым сурам. Как и в поэзии, в Коране используется множество формульных выражений. Таким образом, далеко не всегда сюжетная дробность сур свидетельствует о механическом сведении различных текстов.

По-видимому, небольшие суры, занимающие 1,5—2 страницы текста, стоят ближе всего к реальным проповедям Мухаммада. Выделив в них достаточно легко определяемые смысловые блоки, мы получим их примерную последовательность, которая, как показывают первые попытки, в значительной мере совпадает от суры к суре. Каждый такой блок может получить определенное цифровое обозначение. Сплошная роспись всего текста Корана или выбранной группы сур с целью выявления таких блоков даст длинную последовательность цифр, которую необходимо проанализировать на ЭМВ, выделив в ней повторяющиеся части. Эти повторяющиеся наборы смысловых блоков и будут представлять обычную структуру проповеди Мухаммада.

Опыт библейских исследований показывает, что анализ внешней структуры текста — одно из наиболее эффективных направлений использования компьютерных методик для текстологических исследований (Талстра). Особое внимание следует обратить на формулы, которыми вводятся начало проповеди, ее отдельные части, отмечается ее окончание. Анализ таких формул с помощью ЭМВ предложил Дж. Уонсбро (1977, 48; 1978, 59—70) и поддержал Р. Мартин (1982, 378). В этой связи принципиально важное значение приобретает задача разработки методики выделения смысловых блоков. Здесь, как справедливо отмечал Р. Мартин (1980, 673; 1982, 366), серьезную помощь могут оказать разработки специалиста по социолингвистике У. Лабова (360), проанализировавшего структуру устного рассказа, как такового, и идеи А. Грейма по структурной семантике (1966), методы В. Я. Проппа, примененные им для структурного анализа русской сказки, и подходы К. Леви-Стросса к структурному анализу мифа (1963). Выработке пра-

## Хронологический порядок сур.\*

№ п/п	Нельдеке	Егип.	Грицке	Мьюир	Блашер	Белл
1	48	5	79	6	46	50, 53, 55, 59, 75, 79,
2	91 (частично позднее и несколько мекканских айатов)	87 (281 — позднее)	93 (192—195 — позднее)	94	93	80, 82, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 104, 113 — мекканские
3	97 (част. позд.)	89	100	108	99	6, 7, 12, 13, 15, 17, 18, 21, 25, 26, 34, 35,
4	100	92	101	107	102	37, 38, 41, 44, 51, 52,
5	114 (частично более ранние)	112	95 (1—14 — позднее)	109	116	54, 56, 68, 70, 71, 72,
6	89 (91—?)	55 (20, 23, 91, 93, 114, 152—154 — мединские)	89	81	91	73, 74, 76, 77, 78, 81,
7	87 (156—158 — мединские)	39 (163—169 — мединские)	88 (156—158 — мединские)	91	89	84, 87, 90 — в основном мекканские с элементами пересмотра текста в Медине
8	95	88 (30—37 — мекканские)	97	97	97	
9	113	113 (129 и следующие — мекканские)	114	114	115	
10	84	51 (41, 94—96 — мединские)	87	79	86	
11	75	52 (15, 20, 116 — мединские)	86	78	77	10, 11, 14, 16, 19, 20,
12	77	53 (1, 2, 3, 7 — мединские)	85	77	79	23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 67, 83, 85,
13	90	96	84	89	92	97 — главным образом мединские с некоторыми мекканскими фрагментами
14	76 (38—42 — мединские)	72 (33-и следующие — мединские)	50 (38—42 — мединские)	80	78	или основанные на

## Продолжение табл. 1

№ п/п	Нельдеке	Егип.	Грицке	Мьюир	Блашер	Белл
15	57	54	48	62	59	мекканском материале
16	73 (43 и следующие, 111—125 — мединские)	70 (126—128 — мединские)	83 (111—125 — мединские)	88	75	
17	67	50 (28, 34, 35, 58, 75 — мединские)	82	87	74	
18	69	69 (27, 83—101 — мединские)	81	69	70	
19	58	44 (59, 72 — мединские)	78	68	60	
20	55	45 (130 и следующие — мединские)	74	75	57	
21	65	73	77	86	67	
22	107 (1—24, 43—56, 60—65, 67—75 — мекканские)	103	49 (25—42, 76—78 — мединские)	85	109	
23	64	74	75	84	66	2—5, 8, 9, 22, 24, 33,
24	105	102	98	103	107	47—19, 57—66, 98,
25	66	42 (68—70 — мединские)	73	74	68	102, 105, 110, 112,
26	56	47 (197, 224—228 — мединские)	71	61	58	114 — мединские
27	68	49 (52—55 — мединские, 85 — в пути)	70	70	69	1, 94, 100, 101, 103,
28	79	85 (1—10 — мединские)	69	83	81	106—109, 111—?
29	81-и (1—10 — мединские, 45—?, 69—?)	85 (1—10 — мединские)	68 (1—12, 45—46, 69 — мединские)	90	83	
30	74	84 (16 — мединский)	67	60	76	
31	82 (13 и следующие — мединские, 11—18—?)	57 (26—28 — мединские)	65	50	84	

№ п/п	Нельдеке	Егип.	Грамме	Мьюнр	Блашер	Белл
32	70	75 (12—20 — мединские)	64	44	71	
33	103	90	108	110	105	
34	85	58 (6 — мединский)	63	49	87	
35	86	43	62	66	88	
36	60	41 (45 — мединский)	61	67	62	
37	50	56	60	59	52	
38	59	38	59	73	61	
39	80	59 (53—55 — мединские)	58	45	82	
40	78	60 (58 и следующие — мединские)	57	72	80	
41	71	61	55	53	72	
42	83	62 (22—24, 26 — мединские)	80	71	85	
43	61	63 (54 — мединский)	76	76	63	
44	53	64	54	58	55	
45	72	65 (13 — мединский)	53	57	73	
46	88	66 (9, 14, 34 — мединские)	51	64	90	
47	96	95 (14 — мекканский)	96	95	98	
48	108	111	112	105	110	
49	112	106	110	113	111	
50	54	34 (37 — мединский)	47	56	56	
51	39 (24 и следующие — поздние)	67	46	63	49	
52	40 (21, 29 и следующие — поздние)	75	45	55	22	
53	28 (23, 26—33—позднее)	23	44 (21—23, 27—33—позднее)	43	30	
54	49	37 (44—46 — мединские)	43	48	50	

№ п/п	Нельдеке	Егип.	Грамме	Мьюнр	Блашер	Белл
55	43 (7, 8 — поздние)	97	42	40	28	
56	41 (74 и следующие — ?)	46 (70, 71 — мединские)	41	41	23	
57	99	94	102	96	101	
58	106	105	106	98	108	
59	102	101	99	102	104	
60	110	91	105	111	112	
61	98	109	104	106	190	
62	104	110	94	101	96	
63	104	104	109	104	105	
64	93	108	103	82	95	
65	101	99	107	99	103	
66	109	107	113	112	111	
67	63	77	66	42	65	
68	18 (17 и следующие — поздние)	2 (17—33, 48—50 — мединские)	38	52	51	
69	38	78	37	51	24	
70	42	79	65	37	33	
71	51	71	72	54	53	
72	62	40	52	65	64	
73	23 (20 — мединский)	3 (10, 11, 20 — мединские)	35 (20 — мединский)	46	34	
74	2 (31—34 — поздние)	4	34 (57 — поздние)	21	1—7—№ 2, 8—35— № 33	
75	36 (15—19—?)	31	33	36	37	
76	52	98	32 (30 и сл. — позд.)	35	34	
77	32	33 (48 — мединский)	30 (37 и следующие — поздние)	34	25	
78	33	80		33	26	

№ п/п	Нельдеке	Егип.	Грамме	Мьюир	Блашер	Белл
79	31 (27—46 — позд- нее)	81	29	47	20	
80	17	24	28	26	17	
81	27	7	27 (29 — позднее)	27	18	
82	26	82	26	11	15	
83	37	85	25	32	35	
84	29 (25 — позднее)	83	24 (25 — позднее)	28	19	
85	22 (8—11 — позднее)	27	23 (8—11 — позднее)	31	43	
86	15	36	21 (7 — медиский)	29	9	
87	19	8	20	23	16	
88	34	68	19	25	21	
89	35	10	19	14	2	
90	11	35	18	15	40	
91	16	26	17	4	7	
92	10	9	16	12	14	
93	13	11	15	16	4	
94	12	12	14	17	5	
95	20	28	13	8	10	
96	1 (9 и следующие — позднее)	1	12	19	1—7 — № 1, 6—19 — № 32	
97	14	25	56	24	29	
98	92	100	90—?	100	94	
99	25	93	10	3	11	
100	30	14	9	2	13	
101	24	30	8	7	12	
102	8	16	7	9	31	
103	21 (3 — позднее)	13	6 (3 — позднее)	1	6	
104	6	32	5	10	39	
105	9	19	4	13	41	
106	4	29	3	5	3	

№ п/п	Нельдеке	Егип.	Грамме	Мьюир	Блашер	Белл
107	7	17	2	39	8	
108	5	15	11	18	38	
109	45	18	92—?	38	45	
110	111	114	111	30	113	
111	3	6	1	22	37	
112	44	22	91—?	20	44	
113	46	20	30—?	92	47	
114	47	21	40	47	48	

\* Таблица составлена на основании материалов, приведенных У. М. Уоттом (Уотт—Белл, 205—215), о хронологическом порядке сур, принятом Т. Нельдеке, редактором «египетского издания». У. Мьюиром, Х. Гримме. Привлечены также выводы А. Уэлча, посвященные результатам работы Р. Белла (Уэлч 1981, 418), а также хронология Р. Блашера (1949—1950, 1). Позиция Р. Белла относительно хронологии коранических текстов не позволяет построить хронологическую последовательность в том виде, в каком это возможно в остальных случаях. Корректно лишь выделить группы сур по периодам. В таблице они приводятся в порядке возрастания их номеров в тексте Корана. Для упрощения таблицы номера аятов (даны в скобках) указаны лишь в соответствии с нумерацией Г. Флюгел. Цифра в первой графе обозначает номер суры в Коране. Пример пользования таблицей: сура 1, «Фатиха», по хронологическому списку Т. Нельдеке, является 48-й, по хронологии «египетского издания» — 5-й, по Х. Гримме — 79-й, по У. Мьюиру — 6-й, по Р. Блашера — 46-й. Р. Белл не определил своей позиции в отношении хронологического места этой суры. Сравнение этих данных с материалами табл. 2 показывает, что Т. Нельдеке и Р. Блашер помещают эту суру в середину мекканского периода жизни Пророка; согласно У. Мьюиру и «египетскому изданию», она была написана в числе первых откровений; по Х. Гримме, «Фатиха» была произнесена в последние годы перед хиджрой.

Таблица 2

Соотношение числа мекканских и мединских сур

Вариант	Мекканские		Мединские	
Нёльдеке	90		24	
Егип.	86		28	
Гримме	92		22	
Мьюир	93		21	
Блашер	90		24	
Белл	меккан-ские	смешан-ные	мединские	?
	19	57	28	10

вильного подхода, без сомнения, поможет структурный анализ ветхо- и новозаветных текстов, выполненный Э. Личем (1961; 1962), Д. Паттом (1976), Д. Паттом и А. Патт. (1978), Ж. Калло (1973).

Несомненно, проведение исследований по предложенным методикам позволит ответить на ряд принципиальных вопросов, связанных со структурой и историей сложения коранического текста не только при жизни Мухаммада, но и после его смерти. Тем самым будут получены и ответы на вопросы, поставленные в вышеупомянутых работах Дж. Уонсбро и Дж. Бартона. Сегодня же большинство специалистов продолжают в целом разделять традиционное представление об истории фиксации текста Корана. При этом выводы Т. Нёльдеке — Ф. Швалли — Г. Бергштрессера — О. Претцля во все большей степени дополняются идеями, высказанными Р. Беллом (табл. 1, 2).

#### Язык Корана как исторический источник

В качестве самостоятельной проблема языка Корана была впервые сформулирована И. Уилметом, автором словаря к Корану, вышедшего в Роттердаме в 1784 г. Долгое время она имела прежде всего прикладной характер и рассматривалась в связи с осуществлением переводов.

2 Вплоть до конца XIX в. в европейской науке господствовало представление о языке Корана как о языке племени курайш, который одновременно был и языком классической арабской поэзии. В этом европейские специалисты опирались на мнение большинства средневековых мусульманских филологов, утверждавших, что курайшиты, как и поэты доисламской Аравии, сохраняли подлинный, чистый язык арабов. Эту теорию попы-

Д. В. Ермаков

Раздел 2

ХАДИСЫ И ХАДИСНАЯ ЛИТЕРАТУРА

Сунна Пророка — второй после Корана источник вероучения ислама. Значимость Корана бесспорна, значимость Сунны в течение 13 веков подвергается сомнению богословами, а начиная с XIX в. — востоковедами. Хадисы — предания о делах, словах и намерениях Мухаммада — были сведены в сборники к концу III/IX — началу IV/X в., в то время как материал, содержащийся в них, возводится традицией к I/VII в.<sup>1</sup> Все попытки собирателей хадисов во II/VIII — III/IX вв. выработать систему верификации предания иснадом<sup>2</sup> не только не решили проблемы, но, возможно, и усугубили ее. К концу VI/XII — началу VII/XIII в. в результате длительных споров пришли к соглашению, что шесть сборников содержат достоверные хадисы<sup>3</sup> и могут считаться основным источником Сунны. Материал «двух сахихов» (ас-Сахихайн) ал-Бухари и Муслима считается практически бесспорным. Кроме шести еще не менее восьми были признаны, но все они так или иначе подвергались критике<sup>4</sup>.

Традиционная критика хадисов, основанная на анализе иснадов<sup>5</sup>, средневековая и современная, не решает двух основных проблем — периодизации хадисного материала и его стратификации.

Установление точных хронологических рамок возникновения предания о Мухаммаде, уточнение того, когда и на каком фоне вошли в обиход те или иные группы хадисов, — основные вопросы, на которых сосредоточилось и современное хадисоведение. Знакомство с его развитием<sup>6</sup> показывает, что это одно из наименее разработанных направлений в исламоведении. Это объясняется объемом и неоднородностью материала, требующего комплексных подходов, постоянного учета исторического и идеологического контекста<sup>7</sup>. Однако пройденный хадисоведением путь уже достаточен для того, чтобы судить о перспективности существующих или создаваемых методов и методик.

### Создание текстологической базы хадисоведения: конкордансы, издания текстов, переводы

Хадисная текстология имеет свои особенности. Сборники хадисов разного типа, труды по критике и хадисная историография представляют собой огромный литературный комплекс. Надежность хадисоведческих исследований, как ни в какой другой области, зависит от надежного справочного аппарата, опирающегося на серьезные текстологические и источниковедческие изыскания. Начало созданию такого аппарата фактически было положено И. Гольдциером, который опубликовал очерк развития хадисной литературы (1890, 203—274). По словам В. Р. Розена, до появления этого очерка «...сборники хадисов: ал-Бухари, Абу Давуда, Муслима и пр. были, в сущности, едва ли не для всех арабистов более или менее пустыми звуками. Теперь они все вместе и каждый в отдельности получают настоящее освещение» (1894, 193).

Следующим шагом стала публикация К. Брокельманом наиболее полной для своего времени сводки хадисной литературы, что качественно изменило подход к изучению прежде всего сборников хадисов, представших в типологическом и редакционном многообразии.

Наибольшее продвижение в создании аппарата и развитии хадисной текстологии связано с началом работы над «Конкордансом» к девяти суннитским сборникам хадисов. Автор проекта А. Й. Венсинк выступил с идеей создания алфавитного указателя, организованного по тематическому принципу, в 1916 г. Необходимость такой работы обосновывалась общим отставанием в изучении хадисов, главного, по мнению А. Й. Венсинка, источника для изучения истории формирования догматико-правовой системы ислама. Предполагалось также создание указателей имен собственных в иснадах<sup>8</sup>, имен собственных в матнах, географических названий, коранических цитат.

Работа над первым томом объединила значительное число специалистов и была завершена в рекордные сроки. Первый том «Конкорданса» увидел свет уже в 1936 г.<sup>9</sup> После смерти в 1939 г. А. Й. Венсинка работу возглавил Й. Менсинг, в 1969 г.— Й. Бругман. Последний, восьмой том с указателями имен собственных в матнах, географических названий и коранических цитат увидел свет в 1988 г.<sup>10</sup>

Уже первые результаты работы над «Конкордансом» открыли многообразие мира хадисов, создав возможность изучения хадисного материала по самым разным направлениям. Появление «Конкорданса» остро поставило проблему подготовки надежной текстологической базы хадисоведения.

Сложности с текстами возникли уже на самом раннем этапе работы. Оказалось, что существует лишь одно критическое издание одного сборника — «ас-Сахиха» ал-Бухари, выполнен-

ное Л. Крелем по редакции Абу Зарра<sup>11</sup>, значительно уступающей по своей надежности другой, более распространенной редакции ал-Йунини<sup>12</sup>. К. Снук-Хюргронье предложил расписывать сборник по ее тексту, опубликованному на полях комментария ал-Касталлани<sup>13</sup>. Не было удовлетворительных изданий сборников ад-Дарими и Ибн Маджи. К. Снук-Хюргронье предложил свои услуги для подготовки их критических изданий, но был вынужден отказаться после знакомства с доступными рукописями.

В 1923 г. в «Журналь Азиатик» появилась статья Е. Леви-Провансаля, извещавшая научный мир об открытии в Марокко текста «ас-Сахиха» ал-Бухари, служившего эталоном для переписки на Западе мусульманского мира — в Магрибе и Египте<sup>14</sup>. Тщательная проработка текста показала, что рукопись содержит самую раннюю известную науке опорную редакцию «ас-Сахиха», появившуюся более чем на 150 лет раньше редакции ал-Йунини — Ибн Малика<sup>15</sup>.

Статья Е. Леви-Провансаля сенсации не вызвала, более того, складывается впечатление, что она осталась почти незамеченной. А ведь именно в ней впервые был поставлен вопрос о существовании опорных текстов (*асл*) «ас-Сахиха» задолго до появления редакции ал-Йунини.

Следующим шагом стала публикация в 1936 г. А. Миньяной монографии, в которой впервые были представлены фрагменты старейшей известной науке рукописи «ас-Сахиха» ал-Бухари<sup>16</sup>. А. Миньяна датировал ее по палеографическим признакам, а также с помощью химического анализа бумаги концом IV/X — началом V/XI в.<sup>17</sup>

Анализ рукописи, помимо тонких частных замечаний<sup>18</sup>, позволил автору сделать вывод о том, что «текст ал-Бухари в то время, когда появилась данная рукопись, пребывал не в завершеном состоянии, а в том незаконченном виде, каким мы имеем его сейчас» (Миньяна 1936, 14). Лишь третье поколение передатчиков систематизировало «ас-Сахих» и «издало» его. «Издание» было завершено четвертым поколением передатчиков во второй половине V/XI — начале VI/XII в. Этот вывод был сделан независимо от Е. Леви-Провансаля, своей публикацией поставившего вопрос точно так же<sup>19</sup>.

В 1939—1941 гг. французский папириолог Ж. Давид-Вейль опубликовал текст «ал-Джами» 'Абдаллаха б. Вахба<sup>20</sup>. Это единственный сохранившийся полный сборник хадисов на папирусе, датируемый второй половиной II/VIII в. Небольшой по объему, он вместе с уже опубликованным коротким тематическим сборником Асада б. Мусы «Китаб аз-зухд» (1909) замкнул цепочку в картине процесса письменной фиксации хадисов.

Несколько небольших, но чрезвычайно сложных в исполнении публикаций подвели хадисоведение к рубежу переосмыс-

ления традиционных представлений о письменной фиксации хадисов. Сведение хадисов в сборники — процесс столь же важный, как и письменная фиксация Корана. Не требует доказательства то, что во второй половине II/VIII — начале III/IX в. мусульманский мир был наводнен краткими тематическими сборниками. Потребность в таких небольших собраниях была обусловлена общей ситуацией в религиозно-политической и догматико-правовой областях. Мы можем точно сказать, когда начался «критический» отбор этого материала и сведение его в большие собрания. Но когда и как этот процесс закончился, мы не знаем. Публикации 20—30-х годов наводят на мысль о том, что большие собрания прошли некий промежуточный этап. Будучи составленными в III/IX—IV/X вв., они разошлись в общине небольшими сборниками для того, чтобы быть собранными вновь, но уже в другое историческое время.

В период с начала XX в. и по конец 30-х годов кроме упомянутых появляется несколько публикаций, посвященных «ас-Сахиху» ал-Бухари.

Участник работы над «Конкордансом» Ч. Торри в 1906 г. опубликовал небольшой фрагмент сборника. Хотя публикация предназначалась студентам в качестве хрестоматии (текст снабжен кратким филологическим и историческим комментарием на английском и немецком языках), фактически это была первая попытка создать критический текст по редакции ал-Июнини. Ч. Торри не ограничился простым сопоставлением редакции ал-Июнини с редакцией Абу Зарра. Для уточнения чтений им привлекались работы лексикографов и традиционные комментарии (Торри 1906, введение, II). К сожалению, текстологическая база публикации Ч. Торри неизвестна. Дальнейших публикаций не последовало.

О. Решер (1922) и И. Фюк (1938) представили общие сведения об истории передачи сборника, его редакциях. Ж. Буске опубликовал перевод небольшого магрибинского текста, посвященного передатчикам «ас-Сахиха» (1933).

В послевоенный период наибольшим достижением в изучении истории хадисных текстов является публикация Дж. Робсоном серии статей «Передача сборников „ас-Сахих“ Муслима (1949), „ас-Сунан“ Абу Да'уда (1952), „ал-Джами“ ат-Тирмизи (1954), „ас-Сунан“ ан-Наса'и (1956), „ас-Сунан“ Ибн Маджи (1958)». Это единственная публикация такого рода, выполненная специалистом, целиком посвятившим себя изучению хадисной литературы. Скрупулезная реконструкция истории текстов пяти сборников, созданных мухаддисами из круга ал-Бухари, представляет сложный и во многом ранее неизвестный длительный процесс «издания» сборников: причастность к «изданию» членов семей или родов их авторов, существование нескольких вариантов (например, «ас-Сунан ал-кубра» и «ас-Сунан ас-сугра» ан-Наса'и) и т. д.

Специальные работы Дж. Робсона, Ж. Вайды, Э. Мишо-Беллера, Ж. Леконта, Т. Бланки позволили уточнить особенности передачи хадисных текстов начиная со времени их письменной фиксации.

Публикаций текстов в послевоенный период практически не осуществлялось. Исключением являются публикации папирологов: Ж. Давид-Вейля — два небольших фрагмента из собрания Лувра; Н. Эббот — 14 фрагментов (текст тафсира, часть «ал-Муватта'» Малика б. Анаса, 12 фрагментов небольших частных собраний).

В 1976 г. Р. Г. Хури представил новый вариант изданного в 1909 г. Р. Лещинским небольшого египетского сборника «Китаб аз-зухд» Асада б. Мусы.

Приоритет в издании текстов целиком перешел в руки представителей традиционного мусульманского богословия и мусульманской интеллигенции. Именно ими были подготовлены переиздания большинства сборников хадисов. Наиболее заметной фигурой среди них является выпускник ал-Азхара, верховный кади Судана Ахмад Мухаммад Шакир (1892—1958), издавший «ал-Муснад» Ибн Ханбала, «ал-Джами'» ат-Тирмизи и другие сборники (Иейнболл 1972).

Жанровое разнообразие хадисной литературы достаточно велико. Кроме больших собраний существует несколько устойчивых типов небольших, удобных в употреблении сборников. Наиболее распространены так называемые сороковники (*ар-ба'ун*). Их состав и содержание кратко рассматриваются в статьях Е. Бишоп (1939; 1940), Ж. Буске (1947), Ж. Вайды (1957а). В 1955 г. турецкий исследователь А. Карахан по просьбе И. Шахта опубликовал на французском языке резюме своей монографии о популярном «сороковнике» ан-Навави.

Сборники других типов остались вне поля зрения специалистов. Исключением, пожалуй, является опубликованное А. Арберри описание уникальной рукописи сборника хадисов с трехчленным иснадом (*суласийат*) из собрания Ч. Битти.

Освоенность источниковедческой базы — важнейший показатель уровня исследований в любой области востоковедения. Несмотря на оживление интереса к хадисам в связи с созданием «Конкорданса», степень текстологического освоения сборников хадисов остается чрезвычайно низкой, что служит серьезным препятствием для глубокого проникновения в хадисный материал. Это особенно заметно в сравнении с изученностью текстов Корана и догматико-правовой литературы.

Нет сомнения в том, что серьезных сдвигов в хадисоведении не добиться без всеобъемлющего текстологического изучения дошедших до нас сборников хадисов, а также без тщательной реконструкции истории их «издания». Продолав этот путь, вероятно, удастся приблизиться к подготовке критических изданий если не всех, то части сборников.

ности. А. Шпренгер (1856; 1856а) и У. Мьисир (1858), еще не имея возможности представить всю картину развития хадисной литературы, поставили вопрос об очевидной тенденциозности хадисов. Во второй половине XIX в. представление о связи распространения хадисов с правовой и религиозно-политической деятельностью в эпоху после Мухаммада закрепляется в работах А. фон Кремера (1875, 475—504), К. Снука-Хюргронье (1888—1889, 200—214; 1898).

На этом фоне представляется вполне закономерным появление работ И. Гольдциера. Именно с его именем связано начало широкомасштабных хадисных исследований. Новаторство подходов, глубина проработки огромного круга источников произвели сильное впечатление на современников ученого<sup>21</sup>. Однако идеи И. Гольдциера настолько опередили свое время, что не только не получили должного развития, но даже не стали предметом серьезного научного анализа. По мнению крупнейшего современного хадисоведа Г. Фейнболла, многие из них до сих пор не встречают понимания<sup>22</sup>.

Работа «О развитии хадиса», опубликованная во втором томе «Магометанских исследований» (Гольдциер 1890, 1—274), создавалась на фоне исследования раннего ислама, формирования его догматико-правовой системы, становления традиционализма<sup>23</sup>. И. Гольдциер предложил противоположную традиционной периодизацию хадисов. По его мнению, важность хадиса заключается в том, что он дает материал для изучения постепенного развития ислама в первые века его существования. Только обращение к хадису поможет проследить пути, по которым шло развитие ислама после смерти Мухаммада (Гольдциер 1890, 5).

В восьми главах автор подробно изложил свои представления о взаимоотношениях хадиса и Сунны (гл. 1), влиянии на развитие хадиса и религиозной науки в целом борьбы Омейядов и Аббасидов (гл. 2), об основных вопросах религиозной, политической, династийной полемики, стимулировавших создание хадисов (гл. 3). Подробно рассматриваются истоки иснадной критики хадисов (гл. 4) и дифференциации отношения к хадисам догматическим, правовым и этико-моральным (гл. 5). В связи с проблемой периодизации хадисной литературы И. Гольдциер подробно рассмотрел процесс письменной фиксации хадисов, их собирания (*талаб ал-'илм*) и систематизации (гл. 6, 7). Впервые был представлен очерк развития хадисной литературы (гл. 8), в котором автор дал характеристику основных сборников хадисов, показал особенности жанров хадисной литературы. В заключительной главе содержится обоснование одной из наиболее интересных идей о том, что ранняя правовая литература предшествовала хадисной, закрепившей в примерах Мухаммада уже существовавшую практику.

В приложении ко второму тому «Магометанских исследова-

А. Д. Кыши

### Раздел 3

#### СУФИЗМ

Попытка наметить некоторые основные черты суфизма, как в историческом, так и в феноменологическом плане, не дает результата, который удовлетворял бы всех сразу: очень уж легко упустить одни стороны и придать слишком большой вес другим. Объем литературы на западных и восточных языках, как опубликованной, так и рукописной, не поддается охвату, поэтому даже в данном отношении добиться полноты невозможно...

*Шиммель 1975, XVII*

О суфизме<sup>1</sup> — мистико-аскетическом течении в исламе — написано столько научных и околонучных трудов, что они давно составили отдельную отрасль исламоведения, со своим особым миром господствующих идей, своими авторитетами, традициями и методологией. Здесь, как и в любой научной дисциплине, есть собственные консерваторы, приверженные устоявшимся представлениям, есть и нонконформисты, исповедующие новаторские подходы и борющиеся с удобными стереотипами. При всех многочисленных расхождениях между теми, кто посвятил себя исследованию суфийской проблематики, их объединяют более или менее единая научная терминология, понятийный аппарат, отражающий современное состояние суфийских исследований. Специалисты в этой области ревностно оберегают ее от вторжения «чужаков» и при случае не упускают возможности продемонстрировать их дилетантство на страницах восточноведных изданий. Поэтому путь к адекватному пониманию различных сторон мусульманского мистицизма лежит через постепенное овладение понятийным аппаратом и достижениями суфиеведения, которое вот уже около двух веков существует в ориенталистике Западной Европы, России и относительно недавно получило развитие в США, Канаде и Японии.

Настоящий очерк помог бы начинающим уберечься от ошибок и заблуждений, совершенных их предшественниками, и

сориентироваться в безбрежном океане научной литературы по суфизму. Другая его цель — наметить наиболее перспективные направления для будущих изысканий.

Мы почти не коснемся здесь истории изучения суфизма в мусульманском мире. Во-первых, она требует специального рассмотрения, а во-вторых, научный подход к пониманию мусульманского мистицизма там пока только формируется и большая часть из написанного на эту тему тяготеет к богословию. В частности, по-прежнему горячо обсуждается «правoverие» суфийских учений и их приемлемость с точки зрения «правoverного» ислама<sup>2</sup>. В этой полемике нет ничего удивительного: ведь для многих мусульманских обществ суфизм не только недавняя история, но и сегодняшний день<sup>3</sup>. Что касается выходцев из стран мусульманского Востока, которые сумели отойти от споров вокруг «ортодоксальности» суфийской теории и практики, то они, как правило, получили образование на Западе и придерживаются воззрений своих учителей-европейцев<sup>4</sup>.

История суфийских штудий, как и всякий путь к научному знанию, предстает как постоянный, нередко мучительный процесс преодоления сложившихся стереотипов, замены их новыми и т. д. Однако «и в самих этих заблуждениях мы можем найти разумную связь и последовательность» (Герье, 6), поскольку они определялись господствовавшими в данную эпоху в данной стране научными представлениями, конфессиональной, национальной и социальной принадлежностью исследователей, объемом и характером анализируемых ими материалов, их личными симпатиями, антипатиями, складом ума, темпераментом и т. п. Все эти и некоторые другие факторы играют немалую роль во всех науках, однако в ориенталистике, имеющей дело с чужими культурами, обычаями и традициями, она особенно велика. Еще большее значение приобретают названные факторы в исламоведении, где объектом рассмотрения является мусульманский мир, который в течение многих веков находился в тесном, порой опасном соприкосновении с европейскими государствами, контакте, столь важном для обеих сторон<sup>5</sup>.

Субъективные моменты в работе исламоведа многократно усложняются, когда он приступает к рассмотрению суфизма, неотъемлемой частью которого является мистическое переживание — один из самых тонких и неуловимых аспектов духовной жизни человека (см., например: Анавати—Гарде 1976, 14; Салим, 56; Ходжсон, 2, 203—206; Шиммель 1975, 8—12). В силу специфики суфийских штудий исследователи нередко оказывались в плену у своего предмета, утрачивали веру в возможность его рационального осмысления и беспристрастной оценки. В конечном счете многие из них не только отходили от научной методологии в изучении мусульманского мистицизма, но и вовсе становились его ревностными адептами<sup>6</sup>.

В другую крайность впадают те, кто с порога отвергает

реальность психических феноменов, связанных с суфизмом, рассматривая их как заведомое «притворство», «шарлатанство» и даже «обман, преследующий корыстные цели». Этот гиперкритический подход, обычно основанный на воинствующем незнании и ориентирующийся на идеологическую конъюнктуру, к сожалению, долгое время был господствующим направлением в отечественном изучении суфизма (см., например: Казанский; Демидов; Сафаров; Мустафинов; Яндаров). Именно поэтому выбор взвешенной, объективной позиции и верного тона в освещении суфийской теории и практики и по сей день остается важной проблемой, с которой сталкивается специалист, занимающийся данными вопросами.

Еще одна серьезная трудность заключается в географической широте распространения суфизма, ареал которого охватывает огромные пространства от Андалусии до Китая, от Балкан до юга Африки<sup>7</sup>. В каждой области суфийская идеология и институты имели свои особенности, обусловленные уровнем ее социально-политического развития в период появления там ислама, этноконфессиональными характеристиками, специфической культурного субстрата и т. п. Излишне доказывать, что суфизм в Малайзии резко отличается от магрибинского и изучение каждого из них требует соответствующей подготовки и познаний, которые трудно сочетать одному исследователю. Этим объясняется неизбежность специализации по территориальному принципу, которая возникла одновременно с появлением в Европе суфийских штудий. В дальнейшем рамки регионального изучения суфизма то сужались, то расширялись, например по такой схеме: суфизм в Магрибе — в Марокко — в Рифе (историко-культурная область в Марокко) и наоборот, но редко выходили за пределы одного региона. Перешагнуть межрегиональные границы сумели лишь немногие крупные ученые, занимавшиеся мусульманским мистицизмом, как, например, Л. Массиньон, Дж. С. Тримингэм, А. Шиммель, но и их знание истории суфизма в различных историко-культурных зонах было отнюдь не равномерным (Шиммель 1975, 10—12).

Естественно, что такое многогранное и неоднородное движение, как суфизм, дробилось на множество составляющих, изучение каждой из которых требовало отдельных разработок. Таким образом, специализация в суфийских штудиях шла как вширь, так и вглубь. Здесь применялись следующие подходы: исследование мусульманского мистицизма во всех его проявлениях в данную историческую эпоху (например, «ранний суфизм», «суфизм классического периода»);

изучение философии и понятийного аппарата суфизма (на всем протяжении его истории или в отдельную эпоху у конкретного автора);

изучение суфийской практики и психотехнических приемов, направленных на достижение определенного эмоционального

состояния (как на всем протяжении истории суфизма, так и на различных этапах его эволюции);

изучение истории суфийских институтов (братств) и их роли в жизни мусульманских обществ на различных этапах.

В отдельную отрасль выделяется литературоведческий анализ поэтического наследия суфийских авторов, который представлен поистине бесчисленными частными изысканиями, посвященными одному или нескольким поэтам-мистикам. В свою очередь, эти магистральные направления подразделяются на множество узких, частных исследований, рассматривающих воззрения отдельных деятелей суфизма, деятельность того или иного братства, ту или иную суфийскую концепцию и т. п.

В ходе анализа различных сторон мусульманского мистицизма возникает вопрос, в какой мере данное явление следует относить к собственно суфийской традиции. К примеру, культ святых можно рассматривать и как часть истории суфизма, и как важнейший аспект так называемого народного ислама, который изучают главным образом этнографы, зачастую далекие от суфийских штудий (см., например: Дерменгем; Басилов; Снесарев 1969; 1983). Серьезные трудности возникают и при попытке вычленить «чисто суфийские элементы» из творчества крупных мусульманских мыслителей и литераторов прошлого и настоящего, нарушающей гармоничное сочетание в нем различных элементов мусульманской духовной культуры (см., например: Гутас). Подобный подход чреват искусственным и неоправданным противопоставлением суфизма и ислама, которое, как показывает накопленный опыт, ведет к серьезно искажению реального положения дел. Глубокое знание теории и практики ислама — неперемное условие для адекватного понимания сущности мусульманского мистицизма во всех его многочисленных ипостасях. Только оно позволяет уяснить степень оригинальности и истоки тех или иных практических и теоретических установок суфизма, раскрывая широкие горизонты для плодотворных сопоставлений и параллелей.

### Начало изучения суфизма в Европе

Знакомство европейцев с суфизмом произошло, по-видимому, в XII—XIII вв. Это было время не только военно-политического противостояния двух цивилизаций (крестовые походы, Реконкиста), но и довольно активных культурных контактов<sup>8</sup>. Мусульманский мистицизм переживал тогда период расцвета: завершились сложение его философской системы и классификация предшествующей традиции, появились первые суфийские организации — братства, которым было суждено сыграть столь важную роль в истории мусульманских народов (Гилсенан 1973, 1—3; Тримингэм 1989, 177—208). Ряд философских кон-

цепций суфизма, сюжетов из житий суфийских святых проникает в западноевропейскую культуру (Асин 1926; Арберри 1942, 6—7; Парет, 23; Шиммель 1975, 7—8). Чаще всего в этой связи упоминаются имена христианского теолога и миссионера Раймонда Луллия (ум. в 1314 г.), а также испанских мистиков Сан-Хуана де ла Круса и Санта-Терезы де Хесус (Баралт; ср.: Нвийа 1957). В целом же, несмотря на интерес средневековых европейцев к Востоку и создание кафедр арабского и других восточных языков в ряде университетов: Кембридж — 1632 г., Оксфорд — 1636 г. (Арберри 1942, 12), — основным источником сведений о суфизме для европейцев вплоть до начала XIX в. оставались путевые заметки путешественников (например, Рикот). Их наблюдения, обычно поверхностные и случайные, давали весьма искаженную картину бытования мусульманского мистицизма и обильную пищу для домыслов и измышлений. Объектом описания, как правило, становились сугубо внешние проявления: жизнь и эксцентрическое поведение бродячих дервишей и каландаров, суфийские радення и пляски, мусульманские праздники, в организации которых активно участвовали суфийские братства (см., например: Браун 171)<sup>9</sup>. Естественно, что такого рода сведения носили тенденциозный характер, во многом обусловленный конфессиональной принадлежностью христианских наблюдателей: деятельность суфиев преподносилась как нечто бессмысленное, курьезное и даже безнравственное (Лев Африканский; де Гобино). Это не исключало, впрочем, интереса к поэтическому наследию суфийских авторов, который возникает довольно рано. Так, Фабриций из Ростка еще в 1635 г. издал первый латинский перевод касыды крупнейшего арабского поэта-суфия 'Умара б. ал-Фарида (ум. в 632/1235 г.)<sup>10</sup>. Однако главным, правда несколько односторонним, источником сведений о суфизме стали для европейцев произведения персидских поэтов, широко пользовавшихся суфийской символикой и терминологией, даже если они не были адептами суфизма. С того времени, когда увидел свет «Гулистан» Са'ди (1651 г.) в переводе Адама Олеария, классическая персидская поэзия, пронизанная суфийскими мотивами, стала излюбленным чтением европейских интеллектуалов (Арберри 1942, 8; Шиммель 1975, 8). Ей суждено было сыграть заметную роль в европейской культуре.

Пожалуй, первым прозаическим трактатом о суфийской метафизике, с которым познакомились европейцы, стал «Максад-и акса» шайха суфийского братства ал-кадирийя 'Азиза Насафи<sup>11</sup>. Перевод с турецкого на латынь выполнил А. Мюллер в Бранденбурге в 1665 г. С тех пор он многократно переводился и изучался европейскими востоковедами (см., например: Моррис, 2, 745—751). Сто лет спустя в Европе распространилась мода на Хафиза (ум. в 791/1389 г.), в творчестве которого также нашла отражение суфийская символика. В немалой сте-

пени интерес к Хафизу и другим поэтам Ирана, так или иначе связанным с суфизмом, стал результатом изысканий и переводов британского ученого сэра В. Джоунза (1746—1794), которого его соотечественник А. Арберри считал основателем научной ориенталистики (Арберри 1942; 1960). В. Джоунз долгое время служил британской короне в колониальной администрации Индии, где он познакомился с персидской поэзией и санскритскими текстами. В. Джоунз не замедлил уловить сходство между воззрениями суфиев и религиозно-философскими учениями индуистов, что привело его к мысли искать корни суфизма в индуистской религии (Арберри 1942, 9—10). Увлечение последней побудило британского востоковеда к тому, что он начал рассматривать философию древней Индии в качестве источника всех восточных, а частично даже древнегреческих и неоплатоновских доктрин (см., например: Браун, 366—367, 369). Пожалуй, первым среди исследователей он охарактеризовал мировоззрение суфиев как «пантеизм» (там же, 367; ср.: Позднев, 79). Британские востоковеды из созданного В. Джоунзом Королевского Азиатского общества Бенгалии подхватили и развили идеи своего учителя (Арберри 1960, 63), которые нашли отражение, в частности, в фундаментальном труде Д. Малькольма «История Персии», оказавшем большое влияние на формирование представлений европейцев о мусульманской культуре. Впрочем, Д. Малькольм опирался не только на выводы В. Джоунза, но и на лекции ориенталиста-любителя Дж. Грэхэма — переводчика бомбейского полка туземной пехоты, который читал в подлиннике произведения индийских суфиев (Малькольм, 2, 270; Позднев, XXX—XXXI, XXXIV, 6, 13, 15, 16, 34 и др.). Описывая суфийскую практику, учение о «стоянках» (*макамат*) и «состояниях» (*ахвал*)<sup>12</sup>, Дж. Грэхэм указывал на их связь с практикой йоги. В то же время в отдельных положениях мусульманского мистицизма он усматривал аналогии с христианским учением (Арберри 1942, 13). Глубокие и тонкие наблюдения соседствуют у британского исследователя с путаницей и заблуждениями, характерными для тогдашней науки.

В. Джоунз, Д. Малькольм, Дж. Грэхэм и другие британские ученые, сотрудничавшие в Королевском Азиатском обществе Бенгалии, оставили после себя непростое наследие. С одной стороны, их усилия, несомненно, способствовали появлению на Западе интереса к суфизму. Кроме того, они сумели изложить многие его положения, особенно те, которые были распространены в суфийских братствах Индостана. Британцы резонно отметили связь между теоретическими и практическими установками суфизма и индуизма, а также буддизма. Вместе с тем, не имея достаточного сравнительного материала и практически ничего не зная о раннем этапе развития суфийских учений, они необоснованно экстраполировали свои наблюдения на суфизм

в целом. Некоторые из этих наблюдений постепенно превратились в, пожалуй, самые стойкие заблуждения в истории суфиеведения. Это можно объяснить тем, что в британском востоковедении, зародившемся в Индии, произошло смешение «Востока индийского» и «Востока мусульманского» (Моле 1965, 22), поскольку оба они долгое время сосуществовали на одной территории, причем приверженцами как индийского мистицизма, так и суфизма были люди одного происхождения. Сыграло свою роль и внешнее сходство положений, присущих обеим религиозно-философским системам, которые за долгие века совместного существования подверглись взаимному влиянию. Однако, как это часто случалось и позднее, типологические аналогии были восприняты британскими исследователями как свидетельство генетической связи. По их мнению, суфизм явился продуктом развития индуистских и буддийских доктрин на почве ислама. Это мнение было с готовностью подхвачено европейской ориенталистикой. К примеру, Ф. Шопенгауэр без особых колебаний определял суфизм как «буддизм, подвергшийся воздействию ислама» (Дука, 131). «Индийская теория» происхождения суфизма имела непосредственное отношение к бытовавшей в европейской науке конца XIX — начала XX столетия идее о некоем общем для всех восточных народов типе «пантеизма», который пронизывает их духовную и интеллектуальную жизнь.

Впрочем, не все востоковеды безоговорочно принимали мнение о пантенистической сущности мусульманского мистицизма. К примеру, видный французский переводчик и исследователь персидской поэзии Ж. Гарсен де Тасси, занимавшийся творчеством Фарид ад-дина 'Аттара (ум. в 617/1220 г.), настаивал на необходимости отделять суфийское учение от индийского пантеизма (де Тасси, 2). Однако его позицию в данном вопросе нельзя назвать последовательной: в конечном счете она определялась господствующими воззрениями той эпохи. С тех пор термин «пантеизм» применительно к суфийским философским теориям прочно вошел в ориенталистический лексикон<sup>13</sup>.

В противовес «индийской теории» и одновременно с ней в европейском востоковедении появляется идея о происхождении суфийского учения из греческой философской традиции, главным образом из неоплатонизма, под которым, впрочем, также понималась разновидность пантеизма. Эта идея, в свою очередь, имела в суфийских штудиях большой резонанс.

Началом серьезного академического изучения суфизма в Европе принято считать монографию о суфизме, написанную на латыни немецким профессором богословия Ф. Толюком (1821). Автор обладал неплохим знанием восточных языков и использовал важные рукописные источники по суфизму. Среди них был уже упоминавшийся трактат 'Азиза Насафи, отрывки из «Масна'и» великого поэта Джалал ад-дина Руми

(ум. в 672/1273 г.), «Гульшан-и раз» перса Шабистари (ум. в 720/1320 г.), «Субхат ал-абрар», «Бахаристан» и «Тухфат ал-абрар» знаменитого персидского поэта и мыслителя Джами (ум. в 898/1492 г.), «Тазкират ал-аулия» 'Аттара и некоторые другие суфийские сочинения. Такой солидный подбор классиков суфизма, хотя и позднего периода, позволил Ф. Толюку проникнуть в суть суфийских учений гораздо глубже своих предшественников. В ходе научных изысканий его взгляды на происхождение суфизма изменились: если поначалу он полагал, что мистицизм был принесен в ислам магами Хорасана во время правления халифа ал-Ма'муна (198/813—218/833) (Толук 1821, 42—43; Арберри 1942, 17), то в дальнейшем он приходит к заключению, что «не только сам Мухаммад, но и весь арабский народ испытывал искреннюю склонность к монашеской жизни» и потому истоки суфийских идей следует искать как в самом мистицизме основателя ислама, так и в аскетических настроениях мусульман первых десятилетий хиджры (Толук 1821, 45 и 71; ср.: Шиммель 1975, 9). Точка зрения Ф. Толюка вызвала резкую критику со стороны востоковедов, уже успешных свыкнуться с мыслью о внеисламских истоках суфизма. Так, мэтр французской ориенталистики С. де Саси «указал на невозможность видеть в суфизме явление чисто исламское» (Позднев, XXXII; Крымский 1901, 134).

Как и Ж. Гарсен де Тасси, Ф. Толюк не мог не отдать должное господствовавшим тогда представлениям. Так, противореча самому себе, он попытался вывести весь мистицизм из единого источника — философии Индии и Китая, откуда мистические и пантеистические концепции попали в эллинистическую Грецию и Александрию, где они были подхвачены неоплатониками и гностиками (Арберри 1942, 19; ср.: Дука, 131—132).

В 1825 г. Ф. Толюк опубликовал переводы на немецкий язык отрывков из поэтических произведений персидских суфиев с противоположными комментариями. Большое место в его второй книге заняли переводы из «Маснави» Джалал ад-дина Руми, который приобретал в Европе все более широкую известность<sup>14</sup>.

Мнение Ф. Толюка об «аравийских корнях» мусульманского мистицизма в общем разделяли французский армянин М. д'Оссон, давший подробное описание деятельности суфийских братств в Османской империи второй половины XVIII в. (Браун, 265—300), и известный австрийский ориенталист и переводчик Й. фон Хаммер. Как отмечал русский исследователь П. Позднев, «д'Оссон главную причину появления дервишества видел в энтузиазме и иступленном воображении первых последователей Мухаммада», а Й. фон Хаммер — «в склонности арабов к созерцательной жизни» (Позднев, XXXII—XXXIII). Любопытно, что сами суфии также относили зарождение суфийского движения к эпохе «праведных халифов», особо подчеркивая роль, которую сыграли в этом некоторые благо-

честивые и аскетически настроенные сподвижники Пророка (Анавати—Гарде 1976, 23—24).

Другую группу, согласно П. Поздневу, составляли ориенталисты, полагавшие, что суфизм возник как простое подражание христианскому монашеству (д'Эрбело, П. Рикот, Д. Кантемир, П. Делингер). Наконец, В. Джоунз, С. де Саси, Д. Малькольм, М. Убсини, Ж. Гарсен де Тасси, а также отечественные ученые М. Казем-Бек и Н. Ханыков кое в чем соглашались с мнением двух предыдущих групп, но все же склонялись к мысли о том, что истоки суфийской теории и практики необходимо искать в неоплатонизме, зороастризме и буддизме (Позднев, XXXIII—XXXV). Любопытно, что все перечисленные исследователи не утруждали себя доказательствами своей правоты. Похоже, что они руководствовались почти исключительно собственной интуицией и личными склонностями. Доказательств они не могли бы привести при всем желании: ранний этап сложения суфийских учений был тогда еще совершенно неизвестен ввиду отсутствия источников. Тем не менее взгляды этих специалистов были восприняты их преемниками вполне серьезно: на них основывались, на них ссылались.

Переводы классической персидской поэзии, в частности произведений суфийских поэтов, оказали, как упоминалось выше, заметное влияние на культурную жизнь европейцев. Особенно это относится к немецкой культуре, которая познакомилась с суфийскими мотивами и образами благодаря переводческой деятельности Й. фон Хаммера и Ф. Рюкерта (Шиммель 1975, 1—2). Считают, что под их влиянием Гёте создал свой «Западно-восточный диван» (1814—1819 гг.) (см., например: Парет, 6), а стихи Джалал ад-дина Руми вызвали большой интерес у Гегеля, который цитировал их в переводе Ф. Рюкерта в «Философии духа». Немецкий философ обратился к ним, полемизируя с теми, кто без колебаний отождествлял индуистские и суфийские учения и характеризовал их как «пантеистические»<sup>15</sup>. К сожалению, будущие исследователи суфизма не обратили внимания на возражения Гегеля, и расплывчатый, безразмерный термин «пантеизм», применяемый без разбору к самым разным суфийским доктринам, начал шествие по страницам востоковедных трудов (см.: Кыш 1989), став своего рода «палочкой-выручалочкой» для тех, кто, не желая заниматься кропотливой работой с первоисточниками, предпочитал оперировать готовыми штампами (Шиммель 1975, 64; 1982, 1; Селлз 1984; Моррис, 1, 544—545)<sup>16</sup>.

Из числа европейских исследователей, интересовавшихся поэтическим творчеством суфиев, назовем имена С. де Саси, выполнившего перевод «Панд-наме» 'Аттара (1819 г.), немецкого миссионера Э. Трумпа, переложившего на немецкий язык «Рисала» индийского суфия 'Абд ал-Латифа (1863 г.), Й. фон Хаммера-Пургшталя, переведившего касыды Ибн ал-Фарида

(1854 г.), англичанина Э. Винфилда, который перевел «Гульшан-и раз» Шабистари (1880 г.)<sup>17</sup>.

Типичным представителем когорты ученых, смотревших на мусульманский мистицизм с точки зрения литературоведа и переводчика, был француз Ж. Гарсен де Тасси, который посвятил не одну работу творчеству Фарид ад-дина 'Астара. Неплохие переводы и тонкие наблюдения соседствуют у этого востоковеда с характерными для его эпохи заблуждениями (см., например: Батунский 1971). В частности, ислам представляется Ж. Гарсену де Тасси не чем иным, как «сильно извращенным христианством», и потому мусульман следует рассматривать как «христианских еретиков» (де Тасси, 1). Так, суфии не отличаются от христианских сектантов седалистов, учивших, что человеческая душа есть эманация божества, заключенная в телесной оболочке (там же, 8). Суфийскую доктрину французский исследователь характеризовал как «пантеизм», имеющий тенденции к материалистическому представлению о мире (там же, 2). В его основе, по мнению Ж. Гарсена де Тасси, лежит неоплатоновская теория эманации.

Взгляды, высказанные этим ученым, разделяло подавляющее большинство тогдашних ориенталистов, особенно те, которые подходили к суфийскому наследию как литературоведы и лингвисты. Они обычно имели слабую исламоведческую подготовку и потому не могли составить даже общую картину развития мусульманского мистицизма. Выбрав какое-либо вынужденное с литературоведческой точки зрения суфийское произведение, они более или менее успешно перелгали его на один из европейских языков, ограничиваясь крайне сжатыми и не всегда компетентными пояснениями. Поворот к лучшему в этой области мог быть достигнут только благодаря прогрессу в изучении ислама.

Большим подспорьем для филологов, занимавшихся суфийской поэзией, стала публикация словарей суфийской терминологии, которые были созданы мусульманскими мистиками еще в средние века, чтобы обеспечить доступ к суфийским истинам для непосвященных. Первый был написан иранским суфием 'Абд ар-Раззаком ал-Кашани (ум. в 730/1329 или 735/1334 г.) и издан немецким ориенталистом А. Шпренгером, состоявшим на службе в английской колониальной администрации Индии (Парет, 10—11)<sup>18</sup>. Словари 'Али б. Мухаммада ал-Джурджани (ум. в 816/1413 г.) и Мухйи ад-дина Ибн 'Араби (ум. в 638/1240 г.) опубликованы Г. Флюгелем. Эти публикации дали специалистам ключ к пониманию поздней (с VII/XIII в.) суфийской философской литературы. Не меньшее значение для суфийских штудий имело издание свода биографий суфиев «Нафахат ал-унс» 'Абд ар-Рахмана Джами, осуществленное в 1859 г. англичанином В. Нассау-Лизом. Исследователи впервые получили широкий доступ к жизнеописаниям и высказыва-

ниям ранних суфийских авторитетов, хотя и в поздней передаче.

Накопленные за первую половину XIX в. сведения об исламе требовали обобщения и классификации. Появились работы, где подводился итог проведенным исследованиям. В них попутно затрагивались вопросы, относящиеся к истории мусульманского мистицизма. Автор наиболее известной из этих работ Р. Дози сочувственно цитирует мнение немецкого ученого-миссионера Э. Трумпа о том, что суфизм есть «индийский продукт» и что он скорее всего происходит из буддизма (Дози, 317). Сам Р. Дози указывает на коренное противоречие между мистицизмом и «сухой и холодной доктриной Магомета» (там же, 221), что, однако, не помешало мистике глубоко проникнуть в мусульманскую религию. Когда вторжение чужеродного элемента стало очевидным, было уже слишком поздно: ислам «оказался заминированным, и спасти его не представляется возможным» (там же, 239). Хотя Р. Дози был не первым, кто противопоставлял суфизм исламу, он сделал это решительнее, чем кто-либо до него. Принимая в расчет его престиж как ученого, можно было предположить, что к его мнению прислушаются многие востоковеды. Так и произошло.

Важной вехой в изучении ислама в целом и суфизма в частности стала книга немецкого востоковеда А. фон Кремера «История господствующих идей в исламе» (1868 г.), во многом определившая судьбы западного исламоведения второй половины XIX в. Практическая деятельность А. фон Кремера на дипломатическом поприще в мусульманских странах убедила его, что «нынешний ислам можно оценивать лишь в связи со всей культурной историей арабского народа» (Парет, 12). Он приходит к выводу, что различия между западноевропейской и восточной цивилизациями обусловлены не языковыми и расовыми особенностями, как полагали многие ученые, а кругом господствовавших там идей (Кремер, XIV—XV). Именно поэтому немецкий востоковед считал, что ключ к пониманию прошлого и настоящего мусульманских народов надо искать в тех идеях, которыми они руководствовались, в той идейной борьбе, которая бушевала в мусульманском богословии. Некоторые методологические установки, предложенные А. фон Кремером, способствовали прогрессу науки об исламе и частично избавили ее от нелепых заблуждений. Он, к примеру, предложил своим коллегам отказаться от европоцентристских позиций в оценке ислама, ибо они неприменимы к культурам, развивавшимся в совершенно иных условиях, нежели европейская (там же, XI; ср.: Парет, 12). Анализ суфизма отведено в книге А. фон Кремера значительное место. Ученый полагал, что в ходе своей эволюции это течение восприняло два важнейших элемента: «христианско-аскетический», особенно ярко проявившийся на раннем этапе его существования, и «буддийско-созерцательный», «связанный с возросшим влиянием на ислам со-

стороны персов» (Кремер, 65). Первый элемент, по мнению А. фон Кремера, более соответствовал «арабскому духу», второй — «иранскому», поскольку арабы в отличие от арийцев наделены особой нервной организацией, в свою очередь отличающейся от нервной организации негров (там же, 82—83 и 130—131).

Наличие в суфизме двух столь разных элементов привело, как полагал немецкий ученый, к его расколу на два направления: «ортодоксальное», связанное, хотя бы внешне, с мусульманским вероисповеданием, и свободомыслящее, «пантеистическое» (там же, 78). Второе направление А. фон Кремер возводил к буддийскому мировоззрению, о чем свидетельствовала, по его мнению, близость ключевых понятий суфизма и буддизма. Так, суфийское понятие *муракаба* (самонаблюдение) является аналогом буддийского *дхьяна, фана'* (самоуничтожение [в божестве]) соответствует *нирване* и т. д. (там же, 78 и 130)<sup>19</sup>. Возникновение мистицизма на почве мусульманской религии А. фон Кремер объяснял влиянием христианства через сирийских монахов. После казни ал-Халладжа (310/922 г.) в суфизме побеждает буддийское влияние (там же, 76—77). Появление в мусульманском аскетизме идеи божественной любви, по его мнению, связано с именем легендарной басрийской подвижницы Раби'и ал-'Адавии (ум. в 185/801 г.), поскольку она могла родиться лишь в женском сердце (там же, 64—65; ср.: Арберри 1942, 21). В результате арабское подвижничество и отречение от мира приобрели мистический оттенок. А. фон Кремер не исключал влияния на суфийскую философию со стороны неоплатонизма (Кремер, 129). Рассмотрев творчество крупнейших мусульманских мыслителей-мистиков Иахьи ас-Сухраварди (казнен в 587/1191 г.)<sup>20</sup> и Мухьи ад-дина Ибн 'Араби, он пришел к выводу, что первый стоит вне мусульманской традиции и воплощает антиисламские тенденции, распространившиеся среди персов (там же, 80—100), тогда как второй возвещает начало «вырождения» суфизма и ислама вообще. Фактически все идеи, высказанные А. фон Кремером, получили развитие у исламоведов следующего поколения и дожили до XX в.

За год до опубликования книги немецкого ученого увидела свет работа английского востоковеда Э. Палмера<sup>21</sup>. Ее громкое название — «Восточный мистицизм» — не вполне соответствовало ее содержанию, которое сводилось к пересказу уже хорошо известного ориенталистам трактата 'Азиза Насафи. По своему уровню работа Э. Палмера намного уступала фундаментальному исследованию А. фон Кремера. Повторив характерные для своего времени оценки суфизма, английский востоковед увековечил свое имя в истории исламоведения тем, что без обиняков сформулировал мысль о суфизме как о «религии арийской расы», арийской реакции на семитский гений

(Палмер, XI). Впоследствии эта мысль получила в суфийских штудиях довольно широкое хождение<sup>22</sup>.

В том же, 1867 г. вышла книга Дж. Брауна — секретаря и переводчика дипломатической миссии США в Стамбуле. Она представляет собой довольно путаную компиляцию из трудов западноевропейских ориенталистов М. д'Оссона, Ф. Толюка, С. де Саси, Ж. Гарсэна де Тасси и некоторых других. Есть в ней и собственные наблюдения автора относительно обычаев и повседневной деятельности суфийских братств в Стамбуле. В вопросе о происхождении мусульманского мистицизма Дж. Браун неоригинален; он указывает на религиозно-философские доктрины Индии и Греции. Однако его заметки о функционировании братств, основанные на интервью с их членами, вполне надежны и носят непредвзятый характер (Арберри 1942, 24). К сожалению, крайняя бессистемность в подаче материала, которую не сумел устранить даже издатель Х. Роуз, затрудняет использование этой работы.

Появление книги Дж. Брауна не случайно: оно было продиктовано практическими нуждами западной дипломатии и политики. Со временем к ним добавились нужды военных, которые призваны были воплощать в жизнь колониальные замыслы своих держав. Поэтому западные ученые стремились осмыслить особенности суфийского движения, выяснить, представляет ли оно военную угрозу и т. д. Прагматический интерес на некоторое время оттеснил на задний план академические задачи либо трансформировал последние в более практическом направлении. В таких условиях исследователей больше занимали сведения о численности суфийских братств, их экономическом положении, степени влияния на местное население и т. п. Вопросы суфийской философии, происхождения суфизма, его письменного наследия становились неактуальными и освещались «практиками» довольно схематично. Уклон в эмпиризм приводил к тому, что собранный фактический материал нередко повисал в воздухе ввиду отсутствия исторической ретроспективы, отдельные факты не складывались в общую картину. Особенно много в области практического изучения суфизма сделали французы, которые, оккупировав в 1830 г. Алжир, поделившийся на сферы влияния между многочисленными суфийскими братствами, убедились, что мусульманские мистики способны не только к пассивной созерцательности, но и к активному сопротивлению колонизаторам.

С того момента суфийские штудии во Франции, как, впрочем, и все французское исламоведение, довольно четко разделились на два течения: «академическое» и «прикладное» (Роденсон 1974, 49—50; Бурке). Первое представляло собой чистую «ориенталистику», делавшую акцент на переводе и осмыслении классического суфийского наследия безотносительно к его географической принадлежности. Этой сухой и строгой дисципли-

не, требовавшей огромной эрудиции и серьезной филологической подготовки, противостояли пытливые, наблюдательные дилетанты, оказавшиеся волею судеб на мусульманском Востоке и занявшие его изучением по профессиональной необходимости или по личным соображениям. Их интерес к суфизму носил прикладной характер и был направлен на районы колониальной активности метрополии (Бурке, 74—75). Академическая ориенталистика, основанная уже упоминавшимся С. де Саси (ум. в 1838 г.) и обосновавшаяся в учебных и исследовательских центрах Парижа, с недоверием относилась к изысканиям колониальных чиновников, военных и путешественников (там же). Впрочем, серьезных столкновений между обоими направлениями не произошло, поскольку «академики» в основном интересовались мусульманской культурой эпохи ее расцвета (II—IV/VIII—X вв.) и рассматривали ее последующее развитие как «темные века» (*les siècles obscurs*), не заслуживающие серьезного внимания. «Прикладники» же признавали приоритет «академиков» в классических исследованиях и занимались главным образом недавним прошлым мусульманских стран и современной ситуацией, знание которых было необходимо для прогнозирования социального поведения новых подданных Франции и принятия верных политических решений. Прикладное направление во французском исламоведении заложило основы для социологического изучения ислама в целом и суфийских институтов в частности. Вполне логично, что в суфийских штудиях приняли самое деятельное участие французские военные: еще в 1845 г. вышла книга капитана Е. де Нево «Хуаны»<sup>23</sup>, за которой последовали работы Ш. Бросслара (1859 г.), М. Мерсье (1869 г.), А. Дювеирье (1884 г.) и др. Итоговым в этой области стал капитальный труд капитана пехотного батальона Л. Ринна «Марабуты и хуаны», вышедший в 1884 г. Он получил довольно широкую известность во Франции; ссылки на него можно найти в «Алжирских рассказах» Ги де Мопассана и у других французских литераторов и публицистов той эпохи. Хотя Л. Ринн в своем предисловии обещает читателям беспристрастное изложение истории и обычаев суфийских братств (Ринн, VII), его симпатии и антипатии вырисовываются очень отчетливо. Так, рассуждая о вражде, существующей между потомками шарифских родов — *марабутами* и членами суфийских братств — *хуанами*, он предлагает использовать ее в интересах укрепления французского господства в Северной Африке. «За этими местными марабутами, — писал он, — надо тщательно присматривать, но в то же время с ними надо быть обходительными и мягкими, ибо они являются единственными нашими помощниками, которых мы надеемся привлечь на свою сторону в нашей каждодневной борьбе с влиянием и происками хуанов» (там же, 19).

Повторив уже утвердившуюся в суфийских штудиях мысль

о влиянии, которое оказала на суфиев «древняя индийская философия», Л. Ринн сделал необычный вклад в исследование вопроса об этимологии слова *суфи*. Он отверг обычную версию о происхождении этого слова от арабского *суф* — «шерсть» и предложил гипотезу о происхождении термина *суфи* из берберского языка (там же, 25; ср.: Дефон—Копполани, 78). Такую же берберскую этимологию Л. Ринн предлагает и для некоторых других терминов суфийского лексикона, например *вирд* (Ринн, 64; ср.: Дефон—Копполани, 86).

Гораздо больший интерес представляют приводимые исследователем сведения о ритуалах, политической и хозяйственной деятельности североафриканских братств, которые изложены лучше, чем у большинства его предшественников. Особенно важны статистические данные о численности и местоположении братств, извлеченные автором из архивов французской колониальной администрации (см., например: Ринн, 526—549). Из 88 тарикатов, упомянутых Л. Ринном, подробно рассмотрены 20. Эта часть работы настолько удачна, что до сих пор сохраняет актуальность для историков и социологов Магриба.

Дело Л. Ринна продолжили А. Ле Шателье, О. Дефон и К. Копполани, Э. Дутте и др. Так, А. Ле Шателье (1887) дал довольно детальный и взвешенный анализ деятельности 18 суфийских братств на территории Хиджаза, и в особенности в Мекке. Подробно разбирая структуру и политическую деятельность этих организаций, оценивая их потенциальные возможности, французский ученый приходит к выводу о том, что с военно-политической точки зрения наибольшую силу имеет недавно сложившееся братство ас-санусийа. Благодаря дисциплине и сплоченности своих членов оно являет собой угрозу не только для османской администрации, но и для французской колониальной экспансии в Африке, где оно обладает большим влиянием. Вожди ас-санусийа, согласно А. Ле Шателье, видят свою задачу в беспощадной борьбе против цивилизаторской миссии европейских стран (Ле Шателье, 259)<sup>24</sup>. В целом в работе этого автора преобладает прагматический интерес к организованному суфизму, а в основе метода лежат полевые наблюдения. Хотя автор привлекает мусульманские письменные источники, стиль изложения весьма напоминает сводку разведывательных данных, собранных в стане противника.

В 1897 г. по распоряжению генерал-губернатора Алжира Ж. Камбона был опубликован фундаментальный труд О. Дефона и К. Копполани, посвященный суфизму и его институтам. Авторы ставили перед собой задачу показать роль и место суфизма в ряду мусульманских учений. Поэтому значительная часть работы посвящена истории ислама в целом (Дефон—Копполани, 1—68). Рассматривая истоки мусульманского мистицизма, авторы приходят к заключению, что он является развитием идей Плотина и его последователей (см., например,

там же, 83 и 93). Не обошлось и без активного влияния древних верований и религиозных доктрин. Так, на Западе мусульманского мира, в Северной Африке, суфизм воспринял элементы берберских религиозных представлений, например анимизм, культ Митры и т. д., тогда как на Востоке имели место христианские и иранские влияния (там же, 102—115). В то же время авторы подчеркивали, что у истоков суфизма лежат непреходящие законы человеческой психики, подталкивающие человека, независимо от его конфессиональной и расовой принадлежности, к поискам изначального, абсолютного бытия (там же, 99—100). В книге подробно проанализированы ключевые положения суфийской теории и практики: концепция благодати (*баракат*), особой, практикуемой в братствах молитвы (*вирд*), учение о пути к богу (*тарика*), обычай облачения в рубище (*хирка*) и сохранения своей духовной родословной (*силсила*). Рассматриваются также структура братств, институт *шайх-мурид*, организация и функционирование суфийской обители (*завийа*), экономическая сторона деятельности тарикатов и т. д. О. Дефон и К. Копполанд приводят подробные статистические данные и описание основных (материнских) братств Северной Африки: ал-кадирийя, ал-халватийя, аш-шазилийя, накшбандийя, ас-сухравардийя, ал-хидрийя и др. По мнению авторов, все они, а также их многочисленные ответвления представляют собой потенциальную опасность для французского колониального правления. Поэтому они должны быть предметом постоянной опеки и контроля со стороны колониальных чиновников. Французские исследователи видели в тарикатах одно из главных препятствий на пути прогресса и просвещения, под которым понималось, очевидно, расширение влияния Франции. В том случае, когда братства становятся на путь открытого противодействия колониальным властям, они должны быть немедленно умиротворены с помощью военной силы, поскольку любое промедление и нерешительность чреваты стремительным распространением повстанческого движения (там же, 279—289).

Этой работе, как и другим упомянутым выше, присущ «стереотипный метод исследования, перегруженный многочисленными деталями, относящимися к функционированию братств в поздний период, но не позволяющий исторически воссоздать ранний этап развития суфийского движения на данных территориях» (Макин, 398). М. Макин полагал, что работы французских колониальных ученых по суфизму «не выдерживают современной исторической критики» и явно обнаруживают «политические мотивы их авторов» (там же, 398—399). Пользоваться трудами «прикладников» надо с большой осторожностью: из них нельзя просто выбросить устаревшую проблематику и взять достоверный фактический материал, ибо «сами факты вытекают из теоретических установок, сама их „фактичность“ определяется ею» (Бурке, 87). Исследователь французской социоло-

гии колониального периода Э. Бурке указывал, что попытка отделить факты от теоретических установок, определивших их подбор, не будет ничем иным, как самообманом (там же). Люди, занимавшиеся суфийскими штудиями на территории колонизированной Северной Африки, стремились не к пониманию суфизма и ислама вообще, а к обретению действенного инструмента, который позволил бы им укрепить политическое и идеологическое господство метрополии в этой части мусульманского мира. Таким образом, сам характер подобных изысканий изначально определялся зависимым положением изучаемых, чьи судьбы находились в руках исследователей-колонизаторов (там же, 88). Именно поэтому к работам последних нынешние востоковеды должны подходить так же, как они подходят к историческим источникам в полном смысле этого слова (там же)<sup>25</sup>.

Принимая во внимание большую роль, которую играли суфийские братства в политической и духовной жизни османской Турции, можно понять, почему туркологи испытывали к ним неослабный интерес. Естественно, их интересовали не только выдающиеся поэты и мыслители Малой Азии вроде Джалал ад-дина Руми, Султана Веледа, Юнуса Эмре<sup>26</sup>, но и потенции суфизма как политической силы в прошлом и настоящем. В этом направлении работали Г. Якоб, Х. Кисслинг, Ф. Бабингер, посвятившие свои исследования суфийским братствам, в частности самым влиятельным из них — маулавийя и бекташийя (см. также исследования Л. Гарнетта и Ф. Хаслюка).

Не менее тщательно изучался индийский суфизм в братствах. На этом поприще помимо англичан проявили себя местные ученые, писавшие на английском языке (см. например: Оман 1903; 1907; Гульрадж; Хабиб; Субхан). Им не удалось отрешиться от многовековой полемики вокруг суфизма, которая велась в мусульманских богословских кругах, и потому их взгляды на суфийское наследие были далеки от объективности. Из работ английских ученых, пожалуй, наиболее удачной следует признать статью Т. Арнольда, написанную для «Энциклопедии религии и этики».

В России интерес к суфизму, который в русской литературе именовали также *дервишеством*, *зикризмом* и *люридизмом*, поначалу носил сугубо прагматический характер, обусловленный политикой царского правительства на южных границах. Об этом прямо писал автор первого в России серьезного исследования о мусульманском мистицизме П. Позднев: «Для русских знакомство с дервишеством желательно по тому огромному влиянию, какое дервиши разных орденов оказывают на наших новых мусульманских подданных... Кроме того, дервиши, как показывает история, способны быть самыми опасными и неуловимыми агитаторами против существующих порядков» (Позднев, I—II, ср. 321—327).

Задолго до П. Позднева некоторые сведения о суфиях привел Д. Кантемир в своем труде «Книга систима, или Состояние мухамеданския религия», изданном в 1722 г. по повелению Петра I. Симпатия, с которой Д. Кантемир писал об аскетической практике некоторых суфийских братств; вызвала неудовольствие П. Позднева. «Считая дервишей монахами и находя в правилах их жизни нечто достойное похвалы,— отмечал он,— Кантемир излагает эти правила в поучительном для христиан тоне» (там же, XVI). Это, впрочем, не мешает П. Поздневу признать, что в XVIII в. ничего лучшего о суфизме на русском языке написано не было.

В первой половине XIX в. в России появилось несколько статей и очерков по суфизму, в которых добросовестно пересказывалось содержание трудов западноевропейских ориенталистов и путешественников<sup>27</sup>.

Большой интерес у русских вызывали суфийские братства османской Турции, с которой Россия все чаще сталкивалась на полях сражений. В них, как известно, принимали непосредственное участие и суфии. Так, братство бекташийя покровительствовало янычарскому корпусу и поднимало его боевой дух во время военных действий (Якоб; Бирдж).

Среди значительного числа публикаций о турецких суфиях, появившихся во второй половине XIX в., отметим удачную статью Осман-Бея «Турецкое духовенство и дервиши», вышедшую в «Русском вестнике» за 1874 г. (т. 113, кн. 9—10)<sup>28</sup>.

Особую группу составили исследования Н. Ханыкова, М. Казем-Бека, А. Руновского и некоторых других, посвященные движению *мюридов* на Кавказе. Суждения о суфизме, высказанные этими авторами, далеки от объективности и в целом напоминают взгляды их французских коллег, писавших о суфиях Северной Африки. Нетерпимый тон публикаций о *мюридизме* во многом определялся ожесточением, которым характеризовались сражения русской армии в горах Кавказа против отрядов Шамиля, состоявших в основном из членов братства накшбандийа. Русские авторы, анализировавшие кавказский *мюридизм*, не могли не коснуться вопросов истории и происхождения суфизма. Они подчеркивали, что сама природа этого течения противна мусульманскому вероучению, что дервиши суть «выродки исламизма», которые объединились в «монашеские ордена», «отличающиеся только большим или меньшим изуверством» (Ханыков, 2). Руководители тарката Казим-Магомед, Гамзат-Бек и Шамиль изображались ими как расчетливые политики, умело использовавшие суфийские доктрины для воплощения своих властолюбивых замыслов (там же, 17; ср.: Казем-Бек, 35—65)<sup>29</sup>. Нельзя сказать, что труды русских ученых о *мюридизме* внесли существенный вклад в суфийские штудии, хотя имеющийся в них фактический материал заслуживает внимания.

Немногим отличаются от них исследования о суфизме в Средней Азии, которые были выполнены русскими чиновниками Туркестанского края. Их также привлекали в первую очередь практические аспекты деятельности суфиев, которая в этих местах имела характер так называемого *ишанского* движения. Последнее не имело столь строгой организационной структуры, как кавказский *мюридизм*, но все же представляло собой известную опасность для русского господства в Средней Азии. Отсюда — негативное отношение русских к его представителям — *ишанам*, которых они считали основным тормозом для русификации местного населения (см., например: Михайлов). Даже благотворительная деятельность *ишанов*, направленная на улучшение условий жизни их соотечественников, не вызывала у русских исследователей никакой симпатии (Наливкин). Более академический подход отличает работы А. Семенова, Н. Лыкошина, Н. Веселовского, которые и поныне представляют большой интерес ввиду того, что после 1917 г. изучение суфизма на территории бывшей Российской империи почти полностью прекратилось.

Пожалуй, самым значительным исследованием о суфизме на русском языке в XIX в. была книга П. Позднева. Автор опирался на хорошее знание западноевропейской литературы по этому вопросу. Он привлек работы Дж. Брауна, д'Эрбело, В. Джоунза, Ф. Толюка, Д. Малькольма, С. де Саси, М. Убисини, Ж. Гарсэна де Тасси, Й. фон Хаммера, а также использовал материалы собственных полевых наблюдений, сделанных им во время поездок по Туркестанскому краю. П. Позднев повторил мнения этих ученых о происхождении и дальнейшей эволюции суфийского движения<sup>30</sup>, особо подчеркивая ту роль, которую сыграли специфические черты умственного и духовного склада мусульманских народов, в частности их склонность к квиетизму и созерцательности. Наибольшую предрасположенность к мистике, по мнению исследователя, имели персы<sup>31</sup>, ибо в Персии «господствовала надо всем восточная и буддийская философия» (Позднев, 49). Именно здесь произошло окончательное сложение суфийского учения «под влиянием мистических произведений знаменитых персидских поэтов» и «шиитской секты нозэри» (там же, 49—50). К характерным для западноевропейского ориентализма представлениям П. Позднев добавляет свои собственные. Есть у него удачные суждения, например определение *дервишества* как «мистико-спиритуалистической секты с экзотерическим (доступным непосвященным) учением и эзотерическим (тайным) учением и правилами» (Позднев, XXIV). Русский ученый сознательно отказался характеризовать суфизм как аскезу, ибо отречение от мира, по его наблюдениям, играло в позднем суфизме лишь второстепенную роль. Главную цель суфия он видел в «совершенном погружении в свой идеал» и «в уничтожении собственной лич-

ности» (там же, XV), что является «бесконечной борьбой человеческого „я“ против своего никогда не разрушимого сознания» (там же, 329) <sup>32</sup>.

Пока П. Позднев излагает теорию суфизма вообще, он достаточно объективен (см., например, там же, 77—94), однако, когда речь заходит о конкретных туркестанских *дервишах* и *ишанах*, его тон меняется и становится откровенно тенденциозным. Он с возмущением пишет о том, что *дервиши* «возбуждали в народе вражду и ненависть к русским» (там же, 322), «противились высочайше утвержденным положениям» и т. п. Да и в других мусульманских странах суфии, как считал автор, играли роль возмутителей и подстрекателей (там же, 304—321), спекулируя на безграмотности и забитости мусульманского населения.

В вопросе об этимологии слова *суфи* П. Позднев вслед за Д. Малькольмом, М. Убисини, д'Эрбело склонялся к «греческой версии», согласно которой оно является искаженной арабской передачей греческого «софия» — мудрость (Позднев, 84—85).

Черты, присущие исследованию П. Позднева, характерны для большинства русских работ о суфизме той эпохи: они тенденциозны и нетерпимы, в них силен оценочный момент. Академический подход вырабатывается позднее в трудах В. Жуковского, А. Крымского, А. Шмидта. Пока же русские исследователи несамостоятельны и общие сведения об истории суфизма черпают исключительно из исследований западноевропейцев. В целом ситуация в суфийских штудиях в России напоминает то, что мы видели во французской ориенталистике.

Если же говорить о европейском востоковедении в целом, то в нем к концу XIX в. можно наметить три подхода к изучению суфизма. Первый мы весьма условно характеризуем как «филологический». Заслугой его представителей были издание и перевод поздних суфийских произведений (в основном поэтических). Их аналитическая часть обычно была не на высоте ввиду слабой исламоведческой подготовки «филологов». Суфийский подтекст часто оставался непонятым из-за незнания основ суфийского мировоззрения, символики и терминологии. Поэтому для объяснения непонятных мест представители «филологического» подхода охотно использовали ярлыки и штампы, многие из которых родились по незнанию либо недоразумению, но по разным причинам укрепились в суфийских штудиях.

Со временем от «филологической» школы отделился «исламоведческий» подход, основанный на внимательном изучении мусульманской догматики и религиозных институтов. Поначалу «исламоведы» не имели специализации; они рассматривали ислам в целом, затрагивая попутно проблемы истории суфизма. Если «филологи» сосредоточивались на анализе одного (гораздо реже — нескольких) суфийского произведения и интересовались в первую очередь его художественными достоинствами,

то «исламоведы» стремились соотнести те или иные явления в суфизме с другими идейными и догматическими течениями в исламе. Прогресс в рамках «исламоведческого» подхода определялся наличием и доступностью сочинений ранних мусульманских авторов, когда исламские доктрины существовали еще в своем изначальном, чистом виде. То же самое относится и к сочинениям суфийских авторов. Вначале о суфизме судили почти исключительно по произведениям позднего периода, когда с суфизмом произошли серьезные метаморфозы. Сделанные на этой основе выводы экстраполировались на всю историю мусульманского мистицизма. В какой-то мере этим объясняется та острота, которую приобрел вопрос о происхождении суфийских учений.

К последователям «исламоведческого» метода можно условно отнести А. фон Кремера и Р. Дози, тогда как пионер суфийских штудий Ф. Толюк был, несомненно, «филологом». В то же время С. де Саси, сочетавшего исламоведческую эрудицию с литературоведческими интересами, можно считать представителем одновременно обоих подходов.

Наконец, благодаря колониальной экспансии европейских держав формируется «практический» подход, который по своим целям и задачам выходит за рамки академической науки и открыто становится на службу европейскому колониализму. В отличие от академической наука практическая опирается не на письменные источники, а главным образом на полевые наблюдения, привлекая, впрочем, эпизодически сведения из мусульманских сочинений разных периодов и труды «академиков». Задача «практиков» заключалась в выяснении социально-политической роли суфизма, той потенциальной угрозы, которую представляют его организации для европейского господства на мусульманских территориях. Полученные данные использовались в политических, дипломатических и военных целях. В общих чертах все три подхода сохранились в суфийских штудиях и в XX в.

Итогом начального этапа изучения суфизма стало сложение картины его формирования и развития, которая была весьма неполна в том, что касается раннего этапа существования этого течения. Оно было осознано исследователями как особое направление в исламе, обладающее собственными традициями, авторитетами, организациями и практическими установками. По ряду причин специфика мусульманского мистицизма была сильно преувеличена, что привело, с одной стороны, к неоправданному противопоставлению его остальному исламу, а с другой — к усердным поискам внеисламских его корней. Эти поиски во многом явились данью европоцентристской идее о том, что любая религия, возникающая после христианства, должна рассматриваться в качестве «откола от него», его «бастарда» (Батунский 1971, 109). В суфийских исследованиях эта

идея реализуется как стремление во что бы то ни стало вывести мусульманский мистицизм из христианского вероучения, отказывая исламу в способности создать сложное и тонкое мировосприятие, присущее суфизму. Согласно другому распространенному в европейской гуманитарной науке того времени представлению, похожие явления в разных, даже далеких друг от друга культурах не могут формироваться независимо друг от друга<sup>33</sup>. Они должны быть результатом заимствований, установить истоки которых обязан исследователь. Не последнюю роль в абсолютизации теории влияний и заимствований сыграл энциклопедизм ориенталистов, который порой граничил с дилетантством. Именно широта эрудиции, считавшаяся тогда непременным атрибутом ученого-гуманитария, иногда толкала его к скоропалительным и «эффектным» обобщениям, которые опирались на сугубо внешние сходства между явлениями. Таковы некоторые причины, обусловившие неустанный поиск истоков суфизма в христианстве, неоплатонизме, индуизме, буддизме, герметических и гностических доктринах. К сожалению, такого рода поиски подменяли серьезный и кропотливый анализ собственно суфийского мировоззрения, которое механически выводилось из одного из названных выше «источников». В XX в. теория влияний и заимствований не только не была изжита, но и получила качественно новое развитие благодаря публикации ранних суфийских сочинений.

Надо сказать, что при всем ее распространении она была не единственно возможным подходом к пониманию истории суфизма. Еще в середине прошлого столетия А. Шпренгер (о нем см.: Парет, 10—11), познакомившись с ранними трактатами по суфийской «психологии», принадлежащими Харису ал-Мухасибу (ум. в 243/857 г.; о нем см.: Смит 1935; 1940; GAS, 639—642; ван Эсс 1961; Аллар 1965 и 1977; Роман), убедился, что суфийское мировоззрение стало результатом исторического развития ряда мусульманских постулатов, а не простым заимствованием идей извне<sup>34</sup>. Голос немецкого ориенталиста, к сожалению, не был услышан в востоковедных кругах. Потребовалась длительная работа над материалом первоисточников, чтобы в корне изменить устоявшиеся представления и подход к феномену мусульманского мистицизма. К этой работе в конце прошлого — начале нынешнего столетия приступило следующее поколение исламоведов. Их появление ознаменовало наступление нового этапа в истории науки об исламе и суфийских штудий.

#### Классический период в изучении суфизма

Хотя подход нового поколения исламоведов к суфизму существенно отличался от подхода их предшественников, они вовсе не отказались от прежней проблематики и способов ее

решения. По-прежнему в центре внимания оставался вопрос о происхождении мусульманского мистицизма, с той лишь разницей, что аргументы участников полемики приобрели большую конкретность и обоснованность. Сохранились и выделенные нами выше три направления в изучении суфизма, причем больший вес приобрел «исламоведческий» подход. Его придерживались, в сущности, все ведущие ученые, занимавшиеся суфийской тематикой. Тогдашнее состояние науки об исламе позволяло самым способным из них охватить практически все ее области, и потому их по праву можно называть «энциклопедистами исламоведения» (ср.: Ваарденбург, VIII). На их выводах основывались ориенталисты последующих поколений, их труды были признаны классикой исламских штудий. Вот почему их взгляды на суфизм представляют интерес и требуют детального рассмотрения.

Первым в ряду «энциклопедистов» стоит венгерский еврей И. Гольдциер (1850—1921), который, будучи крупнейшим авторитетом в науке об исламе, не обошел вниманием и суфизм<sup>35</sup>. На его представлении об этом течении не могла не сказаться предшествующая полемика вокруг его истоков, особенно идеи, высказанные А. фон Кремером<sup>36</sup>. Как известно, последний говорил о двух линиях развития суфизма: аскетико-практической, зародившейся в Аравии почти одновременно с проповедью Мухаммада, и мистико-спекулятивной, вобравшей в себя элементы, «чуждые» мусульманской религии<sup>37</sup>. Первое направление в суфизме И. Гольдциер считал естественной реакцией благочестивых мусульман на «омирщение» ислама уже в начальный период его существования. Возможность подобной реакции была заложена как в Коране, так и в корпусе хадисов. Важным фактором дальнейшей эволюции мусульманского мистицизма, согласно И. Гольдциеру, было знакомство арабов с неоплатонизмом, который стал теоретическим оправданием аскетической практики и способствовал превращению первоначального аскетического движения в мистическое. Большую роль сыграла здесь воспринятая суфиями концепция любви к богу. Именно благодаря ей мусульманский мистицизм подарил миру непревзойденные образцы высокой духовной поэзии. Культ любви к богу достигает кульминации в учении суфия ал-Халладжа (казнен в 310/922 г.; о нем см.: Массиньон 1922; Арналдез). Немалый интерес вызвали у И. Гольдциера присущие суфиям методы истолкования коранического текста. Он впервые рассмотрел их в деталях и указал на их близость шиитской экзегетической традиции, которая также основывалась на аллегорической интерпретации текста Священного писания (Гольдциер 1920а, 180—309). Позднее суфийская экзегеза стала отдельной, причем весьма перспективной областью суфийских штудий (см., например: Беверинг; Гриль 1977 и 1978; Нвийа 1968 и 1970; Грамлих 1983).

Если на становление и развитие аскетическо-практического суфизма на Западе мусульманского мира оказали влияние неоплатоновские и гностические доктрины (в этом И. Гольдциер соглашался с Э. Брауном, Р. Никольсоном и А. Мерксом), то на суфизм в Иране и Индии активно воздействовали индуизм и буддизм (Дука, 131—141; Хартман 1916, 48—52; Ваарденбург, 73—74). В доказательство венгерский ученый приводил примеры заимствования суфиями от индуистов и буддистов некоторых элементов практики (четки, добровольное нищенство, вегетарианство) и теории (*фана* — *нирвана*, *ал-инсан ал-камил* — *атагата* и т. д.). Восточной ветви суфизма И. Гольдциер приписывал пантеистические тенденции, противоположные духу строгого мусульманского монотеизма (Гольдциер 1920, 135; Дука, 137), а также «аномизм», сторонники которого рассматривали мусульманское откровение как набор символов и аллегорий и потому отрицали необходимость строгого следования нормам шариата. «Аномисты», как проповедники вседозволенности, нередко становились жертвами преследований со стороны мусульманских «ортодоксов». Напротив, суфии-«номисты» настаивали на неукоснительном соблюдении всех религиозных предписаний и необходимости их внутреннего осмысления, или «интериоризации». Эти идеи получили в западных исследованиях по суфизму широкое хождение. И. Гольдциера привлекала личность ал-Газали (ум. в 505/1111 г.), которого он рассматривал в качестве примирителя суфизма с «ортодоксальным» исламом — это положение, в свою очередь, нашло живой отклик среди ориенталистов. В целом эволюция суфизма представлялась И. Гольдциеру следующим образом: «От простого аскетизма и отказа от мира суфийское движение поднялось (благодаря неоплатоновскому учению об эманации, которое является одним из его идейных истоков) к доведенной до предела духовной страсти и возвышенной любви к богу, а оттуда — к идеалу слияния и растворения индивидуального бытия в божественном, т. е. к пантеистической концепции мира» (Гольдциер 1920а, 180; ср.: Ваарденбург, 75).

Выводы И. Гольдциера, во многом определившие дальнейший ход изучения суфийской идеологии, строились почти исключительно на кабинетных разысканиях и анализе исторических источников. В этом состоит их отличие от соображений голландца К. Снука-Хюргронье (1857—1936), который сочетал академические изыскания с наблюдениями за повседневным исламом в естественной обстановке<sup>38</sup>. Возможно, что созерцание противоречивой и изменчивой мусульманской действительности сделало его оценки и выводы менее однозначными и окончательными, нежели те, которые встречаются у его старшего коллеги. Как и И. Гольдциер, К. Снук-Хюргронье признавал, что суфизм формировался под сильным воздействием учения неоплатоников, христианства, а также индийских религиоз-

но-философских доктрин. Он был противником идеи француза Л. Массиньона о естественном происхождении мусульманского мистицизма из коранического предания и мусульманских заповедей (Снук-Хюргронье, 746). Для голландского ученого суфизм, как, впрочем, и весь ислам, был продуктом иудаизма и христианства — религий, в которых издавна присутствовали мистические умонастроения (там же; Ваарденбург, 76). Как и И. Гольдциер, К. Снук-Хюргронье различал в суфизме несколько направлений: а) «чувственное», ориентированное на духовный опыт и обращающееся для самовыражения к эротическим и вакхическим символам; б) «этико-моральное», требующее от последователей суфизма очищения души и ее подготовки к созерцанию божества посредством аскезы и подвижничества; в) «спекулятивное», сформировавшееся под воздействием эманационных доктрин неоплатонизма (Снук-Хюргронье, 741—745). Причину широкого распространения мистицизма среди мусульман К. Снук-Хюргронье видел в их неудовлетворенности сухой схоластикой и бесплодным теоретизированием, которые были вотчиной факихов-догматиков. В качестве примера подобной неудовлетворенности голландский исследователь приводил судьбу ал-Газали, отказавшегося от занятий *фикхом* и *каламом* и обратившегося к учениям суфийских шайхов (там же, 738). Примеру ал-Газали последовали многие богословы и простые мусульмане, что в конечном счете обернулось сложением и повсеместным распространением суфийских братств. По мнению К. Снука-Хюргронье, мусульманский мистицизм, делая акцент на имманентности Аллаха материальному миру, вступает в противоречие с коранической установкой на абсолютную трансцендентность божества (там же, 742). Это, а также религиозная терпимость, присущая суфийскому мировоззрению, позволяет суфизму преодолеть узкие рамки экзотерического ислама, что делает возможным диалог мусульман с последователями других религий (Ваарденбург, 77—78). Позицию К. Снука-Хюргронье отличает от воззрений И. Гольдциера большая отстраненность: голландский исследователь стремится избежать «очарования» мистического ислама, сохранить в меру критический подход к его оценке (Ваарденбург, 78).

В отличие от этих двух исламоведов немецкий ученый К. Беккер (1876—1933) негативно относился к суфизму, усматривая в нем неоправданное сосредоточение на внутренней жизни, «бесплодную гимнастику души», религиозный нигилизм, «ведущий к безверию и пантеизму». Как руководство к жизни, суфизм, по его мнению, несет лишь вред, поощряя квиетизм и безразличие к земной доле (Батунский 1961; 1971а). Не исключено, что негативное отношение К. Беккера к мистическим ценностям было продиктовано его лютеранскими убеждениями<sup>39</sup>, а также его политической деятельностью: в течение ряда лет он возглавлял министерство культуры Германии

(ван Эсс 1980, 27—28). Симпатизируя мусульманам, он стремился внушить им более «рациональную» и «активную» жизненную позицию, что, как он полагал, облегчит диалог между христианским Западом и мусульманским Востоком.

Попытку подвести некоторый итог спорам вокруг происхождения и идейных корней мусульманского мистицизма предпринял крупный немецкий востоковед Р. Хартман. В свое время он осуществил комментированный частичный перевод одного из важнейших и популярнейших суфийских сочинений раннего периода, «ар-Рисала фи-т-тасаввуф» Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г.) (Хартман 1914), и потому лучше, чем кто-либо, представлял себе становление суфийских учений. В своем анализе воззрений ал-Кушайри Р. Хартман исходил из аксиомы К. Беккера, согласно которой «ислам есть не что иное, как образец всеобъемлющего синкретизма» (Хартман 1916, 31). Перенеся эту аксиому на мусульманский мистицизм (там же, 33), Р. Хартман делает попытку разложить его на множество составляющих, восходящих к различным исламским и внеисламским источникам. Первым среди исламоведов он замечает некоторые сходные черты, объединяющие суфийское и му'тазилитское учения, которые обычно считались (и считаются поныне) полной противоположностью друг другу (там же, 34—40). Доказательства немецкого исследователя не были достаточно убедительными и не получили развития в трудах исламоведов. Сейчас выясняется, что догадка Р. Хартмана имеет под собой достаточно солидное основание (ван Эсс 1971, 43—44; Радтке 1988, 159, 165) и ее разработка может дать весьма любопытные результаты. Однако вывод Р. Хартмана о том, что в основе му'тазилитского и суфийского представления о несотворенности духа (*рух*) лежат индийские учения, сразу же напоминает теорию первых британских востоковедов из Королевского Азиатского общества Бенгалии, едко высмеянную А. Шпренгером.

Среди других течений мусульманской мысли, связанных с суфизмом, немецкий ориенталист называет шиитские доктрины (Хартман 1916, 40—41). Шиитская теория происхождения суфизма также получила развитие в трудах западных авторов (см., например: А. Корбэн, С. Наср). Важен вывод Р. Хартмана о том, что мистицизм является органичной частью мусульманской культуры и может быть понят только в ее собственном контексте. Впрочем, этот вывод не мешает ему вновь и вновь отыскивать возможные корни суфийских представлений вне ислама: их родиной он объявляет то Хорасан, где господствовали индийские религиозно-философские доктрины и манихейство (ср.: Радтке 1988, 161—162), то Туркестан, где к тому времени еще были сильны пережитки шаманизма и культа Митры. Все эти религиозно-философские системы и верования легли в основу формирующегося суфийского мировоззрения, однако выде-

лить то, что взято непосредственно из буддизма, учения Мани или шаманской практики, невозможно. Суфием, пересадившим индийский пантеизм на мусульманскую почву, Р. Хартман считал перса Абу Йазид ал-Бистами (ал-Бастами — см.: Радтке 1988, 158), обучавшегося у некоего «индуса» по имени Абу 'Али ас-Синди (Хартман 1916, 51; ср.: Арберри 1942, 37). Видимо, немецкий ориенталист сознавал, что многие отмеченные им параллели между суфизмом и другими учениями могут в конечном счете оказаться просто случайными совпадениями. Отсюда — его частые оговорки и колебания, которые красной нитью проходят через все его исследование (см., например: Хартман 1916, 50, 59, 63). Их можно интерпретировать как признаки кризиса, наметившегося в традиционной постановке проблемы влияний и заимствований. Тем не менее изначальная установка на поиск внеисламских корней мусульманского мистицизма всякий раз возвращает Р. Хартмана к исходной точке. Помимо индийской внимание исследователя привлекает христианская версия происхождения суфизма. «Монашество и суфизм, — отмечает он, — родные брат и сестра. Оба имеют одинаковые корни в душе восточного человека... поэтому неудивительно, что младшая сестра училась у старшего брата» (там же, 58—59).

В учениях египтянина Зу-н-Нуна и хорасанца Ибрахима б. Адхама Р. Хартман усматривает следы воздействия гностицизма. Что касается неоплатоновского влияния, то оно не было непосредственным, а явилось результатом общения суфиев с сирийскими христианами (там же, 62—64). В конце концов исследователь приходит к своей первоначальной посылке: а) суфизм есть продукт многих исламских и внеисламских влияний; б) установить конкретную долю каждого из них в формировании суфийского учения невозможно, как невозможно установить его «главный источник»; в) синкретизм характерен не только для суфизма в целом, но и для отдельных положений его доктрины. Суфием, сумевшим примирить между собой разнообразные элементы, из которых складывался мусульманский мистицизм, был Абу-л-Касим ал-Джунайд (ум. в 298/911 или 297/910 г.). Издание его сочинений прольет новый свет на многие проблемы, стоящие перед исламоведами (там же, 69—70). Предсказания Р. Хартмана не сбылись: хотя «Раса'ил» ал-Джунайда были изданы и переведены на европейские языки (Абд ал-Кадир; Деладриер 1983), они не подтвердили выводов немецкого исследователя.

Большой вклад в изучение суфизма внесло новое поколение британских востоковедов, продолживших традиции ориенталистов, которые подвизались в Королевском Азиатском обществе Бенгалии. Внимание англичан к внешней стороне мусульманского мистицизма привлекла также знаменитая работа Э. Лэйна (1801—1876) «Нравы и обычаи современных египтян», где

красочно описывалась деятельность некоторых представителей суфийских братств Египта середины XIX в. Если вспомнить имена Э. Палмера и Э. Винфилда<sup>40</sup>, то наличие в британском востоковедении солидной базы для суфийских штудий станет очевидным. Их отправной точкой по-прежнему оставалась персидская поэзия, истолкование которой требовало от исследователей знания основ суфийских учений.

Именно поэтому вопросы, связанные с суфизмом, заняли значительное место в трудах ираниста Э. Брауна (1862—1926) — автора «Литературной истории Персии». Он, как и Р. Хартман, сделал попытку обобщить выводы, к которым пришла современная ему востоковедная наука относительно происхождения мусульманского мистицизма. Э. Браун выделил четыре разные теории. Согласно первой, суфизм явился естественным развитием эзотерической стороны учения пророка Мухаммада и потому вопрос о его истоках теряет смысл. Вторая теория ставила во главу угла индийское и иранское влияние, явившееся реакцией народов Индии и Ирана на навязанную им семитскую религию. Третья теория объявляла основным источником суфийских учений неоплатонизм. Наконец, четвертая изображала ранний суфизм как самостоятельное и независимое от посторонних влияний течение в исламе, которое на более поздних этапах своего развития подверглось воздействию извне (Браун, I, 418—419). Сам Э. Браун, по всей видимости, склонялся к последней теории.

К английской востоковедной школе первоначально принадлежал и будущий основатель американского исламоведения шотландец Д. Макдональд (1865—1943), который особенно интересовался богословскими и суфийскими воззрениями ал-Газали. Будучи протестантским священником, одним из организаторов протестантского миссионерского движения на Ближнем Востоке, он был более других склонен применять к исламу понятия и категории, выработанные в христианских богословских кругах. Несмотря на это, он не стремился вывести мусульманский мистицизм непосредственно из христианства: хотя на мусульманских аскетов оказал определенное воздействие пример христианских монахов-анахоретов, в целом суфизм развивался самостоятельно от аскетизма, который в зародыше присутствовал в проповедях пророка Мухаммада, через квиетизм — к аскетико-мистическому мировоззрению, составляющему саму суть ислама как религии (Макдональд 1903, 125, 130, 172—180; 1911, 76, 184—190; Ваарденбург, 150—151; Арберри 1942, 33—34). Однако, согласно Д. Макдональду, это движение было лишь одним из трех направлений мусульманского мистицизма, которое соответствовало «аскетическому» суфизму И. Гольдциера и «этическому» К. Снука-Хюргронье (Ваарденбург, 151). Второе направление американский исследователь характеризовал как «спекулятивное». Оно, как полагал Д. Макдональд,

подверглось сильному влиянию доктрин неоплатонизма в его восточнохристианском варианте. Среди христианских авторов, чьи труды имели наибольшее значение для сложения мистического мировоззрения в исламе, он называл Стефана бар Судайли и легендарного псевдо-Дионисия Ареопагита (Макдональд 1903, 181; ср.: Хартман 1916, 61—62)<sup>41</sup>. Третьим направлением и составной частью мусульманского мистицизма американский востоковед считал «школу восточного пантеизма», представленную Абу Йазидом ал-Бистами (ал-Бастами) и ал-Халладжем. Эти суфии принесли в ислам новое понимание взаимоотношений между божеством и человеком, которое в принципе противоречит главному постулату мусульманского вероучения — единству и трансцендентности Аллаха (Макдональд 1903, 182; Арберри 1942, 34). Если эти представления о суфизме в общем соответствовали мнению предшественников и современников Д. Макдональда, то его попытка объяснить присущий суфийской психологии мистический опыт с позиций психиатрии является принципиально новым подходом. Так, феномен мистического откровения и сверхчувственного познания, на который ссылается ал-Газали, Д. Макдональд трактует как своего рода самогипноз, известный специалистам по парапсихологии (Ваарденбург, 160). К сожалению, эта догадка не получила у американского исследователя дальнейшего развития.

Анализируя богословские взгляды ал-Газали, Д. Макдональд особо останавливается на его роли в истории суфизма (1909, 229—232). Ал-Газали выступил как примиритель суфийской гносеологии и практики с суннитским исламом с целью придать последнему большую глубину и нравственность (там же, 162—165). Эта точка зрения была принята всеми востоковедами и отныне стала стандартной. Фигура ал-Газали сделалась объектом пристального внимания. Ею занимались ученик Д. Макдональда, протестантский миссионер Т. Гэрднер, немецкий теолог Х. Фрик, который сравнивал мусульманского мыслителя с Августином Блаженным, Ю. Оберман, рассмотревший некоторые философские положения учения ал-Газали, и др.<sup>42</sup>

Самым крупным представителем британской востоковедной школы, чьи публикации открыли новую эпоху в изучении суфизма, следует признать Р. Никольсона (1868—1945). Он был представителем академической школы: за всю свою жизнь ему ни разу не довелось побывать в странах мусульманского Востока, и он не мог объясняться ни на одном из трех основных языков ислама, на которых он свободно читал (подробнее см.: Арберри 1960, 197—256). Как и большинство британских востоковедов, Р. Никольсон осознал необходимость изучения суфизма в результате занятий персидской поэзией, в частности произведениями Джалал ад-дина Руми (Никольсон 1898). Он всерьез занялся исследованием истоков суфийской традиции,

обратившись к самым ранним сочинениям суфийских авторов, подавляющее число которых к тому времени оставалось в рукописях. Без их научного издания и анализа прогресс в суфийских штудиях невозможен (Никольсон 1914, VIII). Как и его коллеги, взгляды которых изложены выше, Р. Никольсон отмечал неоднородность мусульманского мистицизма. Вначале это аскетизм и квиетизм, который развился непосредственно из ислама с некоторым влиянием христианства (1906, 305—306; 1914а; 1921, 11). Начиная с III/IX в. спонтанное развитие суфизма прекращается: отныне его учения формируются под воздействием неоплатонизма, христианских эзотерических доктрин и гностицизма (1906, 320; 1921, 11). Хотя некоторые концепции суфизма имеют много общего с философией веданты, показать прямое индийское влияние не представляется возможным, тогда как проникновение в ислам, и в суфизм в частности, неоплатоновских теорий непосредственно (например, «Теология Аристотеля») либо через христианских мыслителей (например, Исаак Сирийский) — установленный исторический факт (1906, 316; 1930, 388—389). Если суфийская философия, по Р. Никольсону, берет начало в греческой традиции, одним из передатчиков которой был египетский мудрец Зу-н-Нун (ум. в 245/860 г.)<sup>43</sup>, то крайние «пантеистические идеи», первым выразителем которых стал Абу Иазид ал-Бистами (ал-Бастами), происходят из религиозно-философских доктрин Ирана и Индии (1906, 329—330).

В конечном счете, по определению Р. Никольсона, «суфизм есть продукт ряда разных, но взаимодействующих течений: теоретической разработки идеи мусульманского монотеизма, христианского аскетизма и мистицизма, гностики, греческой и индийской философии... Вместо того чтобы тщетно искать какую-либо одну причину, нам следует изучить все влияния, благодаря которым сложилось суфийское учение, расположить их должным образом и выяснить, насколько это возможно, что было принесено каждым из них...» (1921, 12; ср.: Хартман 1916, 64—65). Как можно видеть, в плане теории подход Р. Никольсона ничем не отличался от того, что предлагали его коллеги. Все по-прежнему упиралось в пресловутые влияния и заимствования, которые во что бы то ни стало надо было выявить. Однако в конкретных исследованиях Р. Никольсон превзошел почти всех своих современников. Он внимательно проанализировал воззрения ал-Бистами (ал-Бастами) (Никольсон 1926), Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра (ум. в 441/1049 г.), 'Абд ал-Карима ал-Джили (ум. в 832/1428 г.), 'Умара б. ал-Фарида (ум. в 632/1235 г.) (Никольсон 1921), Джалал ад-Дина Руми (Никольсон 1898). Ему принадлежит заслуга публикации важнейших суфийских текстов — «Китаб ал-лума'» ас-Сарраджа ат-Туси, «Кашф ал-махджуб» ал-Джуллаби ал-Худжвири, «Тазкират ал-аулийа'» 'Аттара, «Тарджуман ал-ашвак» Ибн 'Араби.

Именно кропотливая издательская деятельность английского востоковеда заложила основы для прогресса суфийских штудий в XX в.

Версия о неоплатоновских корнях суфизма, сторонником которой, по крайней мере в большинстве своих трудов, являлся Р. Никольсон, получила поддержку многих видных востоковедов. Ее взялся обосновать, в частности, голландский ученый А. Венсинк. Объектом своего исследования он избрал «Книгу голубя», написанную христианским монахом Бар Эбреем (ум. в 1286 г.) на сирийском языке. Для сравнения А. Венсинк привлек фундаментальный труд ал-Газали «Ихйа' 'улум ад-дин», а также сочинения других христианских и мусульманских авторов: псевдо-Дионисия Ареопагита, Исаака Сирина (Ниневийского), Эвагра Понтийского, Иоанна Климака, ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г.), ал-Макки (ум. в 386/996 г.), Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандари (ум. в 709/1309 г.), Ибн 'Аббада ар-Рунди (ум. в 793/1390 г.). Цитируются также Плотин и его комментаторы Прокл и Порфирий. По мнению голландского исследователя, которое он подкрепляет достаточно убедительными доказательствами, творчество Бар Эбрея подверглось сильному влиянию идей ал-Газали в том, что касается мистической теории и практики. В свою очередь, взгляды ал-Газали являются развитием учений ранних сиро-христианских мыслителей. Эту традицию, невзирая на конфессиональные различия христианских и мусульманских мистиков, А. Венсинк рассматривает как одно целое и характеризует как «семитский мистицизм» (1919, LXXX), восходящий к общему источнику — философии неоплатоников. Если «восточные», т. е. индуистские и буддийские, учения и принимали какое-либо участие в формировании мусульманского мистицизма, то их воздействие было сугубо маргинальным (там же, CX). В отличие от большинства исследователей восточного мистицизма А. Венсинк не разделял его на аскетическую практику и сложную эзотерическую доктрину, описывающую нюансы духовного опыта. По его мнению, слияние этих двух аспектов «семитского мистицизма» произошло еще в эллинистический период и попытка искусственно разделить их является насильем над природой суфизма и христианского мистицизма.

А. Венсинк распространил свою «эллинистическую» теорию не только на суфизм, но и на мусульманскую философию, развитие которой он также изображал как освоение мусульманскими мыслителями неоплатоновского наследия (1933).

Близкой точки зрения придерживались и другие европейские ученые. В частности, Х. Ньюберг, осуществивший блестящее издание нескольких небольших трактатов Ибн 'Араби, тщательно сопоставил его учение с идеями древнегреческих и эллинистических философов, начиная от Фалеса и Анаксимена и кончая Аристотелем и Плотинном. Он пришел к заключению,

что Ибн 'Араби многое почерпнул у древних, например учение о логосе, первоэлементах, первоэтерии, демиурге и т. д. Это, как считал Х. Нюберг, относится ко всей суфийской философии позднего периода. Огромная начитанность позволила ему обозреть, в сущности, всю средиземноморскую философскую традицию, включая нуданизм, представленный доктриной Ибн Габриоля, гностиков и герметиков, а также метафизику мутазилигов. В то же время нельзя не отметить, что Х. Нюберг склонен рассматривать суфизм как набор абстрактных философских положений, которым он ни в коем случае не является. Анализируемые им воззрения Ибн 'Араби вследствие такого подхода теряют свою мусульманскую специфику и оказываются лишь развитием ряда концепций древнегреческих мыслителей, причем учение суфийского автора приобретает в изложении Х. Нюберга несвойственную ему последовательность, стройность и рационализм. Тем самым были заложены основы для дальнейшей довольно односторонней и неоправданной трактовки идей Ибн 'Араби как сугубо философских и применения к ним критериев, выработанных в рамках иной философской традиции (например: 'Аффи 1980; Ландау; Изуцу 1966; ср.: Деладриер 1975, LXX—LXXX; Моррис, 1—3).

Концепции Р. Никольсона и А. Венника получили развитие в работах английской исследовательницы М. Смит, обращение которой к суфийскому наследию стало результатом ее занятий ближневосточным мистицизмом в христианских кругах (1930). Будучи феминисткой по убеждениям, она особенно интересовалась судьбами женщин-подвижниц, как в христианстве (1931, 34—46), так и в исламе (1928). Стремясь сохранить объективность, она воздерживалась от широких обобщений, предоставляя суфийским авторитетам возможность самим высказывать свои взгляды (1931, VII). Однако при этом она исходила из бесспорной, с ее точки зрения, установки, что мусульманский мистицизм, как и ислам вообще, развился из ближневосточного христианства. Под такую установку подгонялся весь мусульманский материал, имеющийся в распоряжении исследовательницы, которая хорошо представляла себе эволюцию христианского мистицизма на Ближнем Востоке накануне появления мусульманской религии. Специфику мистицизма у суфиев М. Смит последовательно игнорирует, считая ее несущественной по сравнению с тем родством, которое обнаруживают учения суфиев и ранних христианских мыслителей. «Суфии,— утверждает М. Смит,— шли по следам христианских мистиков, которые опережали их по времени. В суфийских представлениях о боге нет ничего, чего нельзя было бы обнаружить у христианских мистиков» (1931, 249—250, ср. 124). То же самое, по ее мнению, можно сказать и обо всех прочих положениях суфийской теории и практики, например умерщвлении плоти, ночных бдениях, различных обетах и т. п. (там же, 246—247,

251—253). Защищая свои выводы, М. Смит ставит под сомнение некоторые соображения Р. Никольсона: хотя влияние неоплатонизма на суфийскую философию бесспорно, оно осуществлялось только через христиан, в частности через труды св. Августина, ученых Александрийской школы, египетских отцов церкви, сирийских теологов и монахов. Один из путей усвоения мусульманами христианских идей, в том числе и мистических,— браки между завоевателями-арабами и сирийскими женщинами-христианками (там же, 245). Эти идеи, постепенно пропитав мусульманскую среду, стали катализатором, способствовавшим формированию мистических представлений у определенной части мусульман. Особенно значительную роль сыграли в тот момент учения сирийских богословов — псевдо-Дионисия Ареопагита, Ефрема Сирина, Исаака Сирина (Ниневийского) и др. (там же, 255—256). Даже пантеизм, распространившийся среди суфиев, не заимствован ими из индийских религий, как принято считать, а восходит к учениям некоторых сирийских мыслителей (там же, 248—249). Порой исследовательница, видимо, сознавала уязвимость столь жесткой привязки мусульманского мистицизма к христианскому вероучению и указывала, что его истоки, возможно, кроются в «извечном стремлении человеческой души к богу, ее желании соединиться с ним» (там же, 256). Однако подобные оговорки ничуть не меняют прохристианской направленности трудов М. Смит. Наибольшую ценность представляют ее работы, посвященные отдельным представителям суфизма, таким, как Раби'а ал-'Адавийя (ум. в 185/801 г.), ал-Мухасиб (243/857 г.), ал-Газали (ум. в 505/1111 г.), аш-Ша'рани (ум. в 973/1565 г.) и др. (см., например: Смит 1928; 1935; 1939; 1940; 1944). Однако и они к настоящему времени сильно устарели, особенно с точки зрения методологии.

Не менее последовательным и бескомпромиссным сторонником «христианской» версии происхождения суфизма был крупнейший испанский арабист М. Асин Паласнос (1871—1944)<sup>44</sup>, который в отличие от М. Смит занимался главным образом поздним суфизмом, в частности ал-Газали и Ибн 'Араби, а также Ибн 'Аббадом ар-Рунди (Асин 1901; 1931; 1934—1935)<sup>45</sup>. Уже в первых своих работах испанский ученый, получивший сугубо богословское образование, берет на себя доказательство, что суфийская духовность простирается из христианской культуры и является, по сути дела, «христианизированным исламом» (Islam Cristianizado). Это положение красной нитью проходит через все его многочисленные исследования, посвященные суфизму, и часто вызывает откровенные натяжки и тенденциозность. Осуждая гипертрофированный прохристианский подход М. Асина Паласноса и тех, кто придерживался аналогичных взглядов, англичанин А. Арберри писал: «Все то в исламе, что они полагают хорошим, происходит извне и должно быть прослежено

вплоть до своего неисламского источника. Но ведь это не добросовестный научный подход, а, скорее, худшее выражение слепого религиозного фанатизма» (1942, 55). Тем не менее многие работы испанского исламоведа и по сей день представляют интерес благодаря огромному фактическому материалу, собранному в них. Как и Х. Нюберг, М. Асин Паласиос посвятил свои исследования творчеству Ибн 'Араби, чьи идеи определили развитие суфизма в более поздний период (с VII/XIII в.). Проанализировав взгляды этого мыслителя на природу бытия, бога, человека, испанский ученый пришел к выводу, что Ибн 'Араби был, по сути дела, христианским философом, на которого оказали сильное воздействие идеи александрийского неоплатонизма (Асин 1931; ср.: Розенталь 1988, 5). С такими же христианскими мерками М. Асин Паласиос подходил к доктрине ал-Газали (Асин 1934—1935). Как представитель культуры, немало почерпнувшей у мусульманской цивилизации, испанский арабист не мог игнорировать влияния последней на христианский мир. Свое мнение на этот счет он изложил в нашедшей в свое время книгу «Мусульманская эсхатология в „Божественной комедии“» (Асин 1919), в которой он делает попытку доказать влияние воззрений Ибн 'Араби, изложенных им в сочинении «ал-Футухат ал-маккийя», на творчество Данте. Гипотеза вызвала бурную полемику как в востоковедных кругах, так и за их пределами (см., например: Асин 1924; 1926, VIII—IX; Моррис, I, 542—543), но в конечном счете не нашла поддержки у большинства ориенталистов (см., например: Бадави 1965, 14). Столь же сомнительными показались исследователям аналогии, проводимые М. Асином Паласиосом между учением североафриканского братства аш-шазилийя и взглядами испанского мистика Сан-Хуана де ла Круса (Нвийа 1957). В целом основным изъяном аргументации испанского ученого была предвзятость в подборе доказательств, когда принимались во внимание любые, пусть весьма далекие христианские параллели, в то время как коранические созвучия и явные реминисценции из области мусульманской традиции игнорировались (см., например: Арберри 1942, 55—56). Именами М. Смит и М. Асина Паласиоса далеко не исчерпывается список сторонников «христианской» теории происхождения суфизма.

Настоящую революцию в суфийских штудиях произвел французский исламовед Л. Массиньон (1883—1962), принадлежавший к академическому направлению во французской ориенталистике. Его работы продемонстрировали новые, перспективные методологические принципы изучения суфизма и развенчали многие стереотипные подходы. Л. Массиньон показал неисчерпаемость и бездонную глубину частных исследований в области мусульманского мистицизма, те блестящие результаты, которые можно получить, всесторонне осмыслив даже одно-единственное явление или отдельную личность суфийской

истории. Французский исламовед счастливо сочетал энциклопедизм и широту кругозора с тягой к частным исследованиям. Стиль его трудов далек от сухого академизма; он эмоционален и выдает симпатии и антипатии автора.

В основу решения проблем происхождения суфизма Л. Массиньон положил конкретный анализ суфийской технической терминологии вплоть до IV/X в. Проследив ее эволюцию, французский ученый обнаружил, что она берет начало в кораническом тексте, соответственно понятом и переосмысленном. Коран, и только Коран, считал Л. Массиньон, был отправной точкой суфийских спекуляций; значение суфийских терминов неотделимо от самого строя и характера арабского языка и потому несводимо к «заимствованиям» и «влияниям», которыми так любят объяснять генезис мусульманского мистицизма западные ученые (1957, 26—27). Суть того или иного суфийского термина и связанного с ним понятия следует, согласно Л. Массиньону, искать не на стороне, а в той среде, в какой они формировались и «жили». Для этого необходимо смотреть на суфийскую традицию не со стороны, а изнутри, вникнув в то мистическое переживание и мироощущение, которое стояло у истоков данного термина и понятия. Французский ученый полагал, что доказать факт «заимствования» одним мистиком (например, мусульманским) у другого (например, индийского) значительно труднее, нежели предположить, что их мистический опыт формировался по аналогичным законам. Легче всего выявляются буквальное заимствования, которые, впрочем, редки; гораздо сложнее выявить и доказать генетическую связь ключевых идей, присущих мистицизму в разных религиозных системах (1954, 53—63). Утверждая, в частности, что концепция *фана'* в суфизме происходит из индуистской *дхьяны*, надо установить факт возможного идейного обмена между индийской и мусульманской культурами, в тот момент, когда формировалась данная концепция (Арберри 1942, 49). Логичнее предположить, что мы имеем дело с аспектами мировосприятия и психическими феноменами, общими для всех (или большинства) религиозных учений, что автоматически снимает вопрос о заимствованиях или же ставит его в иную плоскость. Таким образом, мусульманский мистицизм, по Л. Массиньону, есть самобытное, «автохтонное» явление, которое невозможно адекватно понять и объяснить ссылками на внешние влияния, будь они иудео-христианскими, манихейскими, эллинистическими или индийскими. Более того, Л. Массиньон предполагал в отношении последних влияние в противоположном направлении, когда индийские религиозно-философские учения подверглись трансформирующему воздействию положений суфизма (Массиньон 1954, 104—110; 1922, 498—504, 509—514).

Говоря об истории суфизма, Л. Массиньон подчеркивал, что в его основе лежит глубокое внутреннее осмысление человеком

истин коранического откровения, «интериоризация» положений мусульманской религии (1954, 106—108). От аскетических принципов, заложенных в Коране и получивших распространение уже среди некоторых сподвижников Пророка, идет постепенное развитие в сторону мистицизма, родившегося в басрийской среде и нашедшего живой отклик у жителей Хорасана и Багдада (Ваарденбург, 154—155). Дальнейшая история суфизма связана прежде всего с Багдадом, где жили и творили ал-Мухасиб, ал-Джунайд и ал-Халладж. Проповедь и трагическая гибель последнего явились апогеем истинного мистического переживания в исламе (Массиньон 1954, 309—314). После казни ал-Халладжа в 310/922 г. суфизм распадается на несколько направлений, причем со временем доминирующим становится то, в основе которого лежит монистическое учение Ибн 'Араби, отошедшего от анализа и «интериоризации» коранических истин ради бесплодных рационалистических построений. С отходом от первоначальных ценностей суфизма Л. Массиньон связывал его дальнейший упадок (там же, 62, 285, 315—316).

Как и большинство его предшественников, Л. Массиньон делил мусульманский мистицизм на несколько типов. Первый, который он называл «семитским», есть путь очищения души от всего мирского, цель которого — лицезрение мистиком бога в своем сердце (*monisme testimonial*). Второй, «персидский», отличается большей рационализацией и эстетизацией мистического опыта, отстраненностью от непосредственного переживания. Его Л. Массиньон называл «экзистенциальным монизмом» (*monisme existentiel*) (1952—1953). Первый тип, к которому он относил ал-Халладжа, стоит выше второго с точки зрения морально-этической и религиозной и потому заслуживает большего внимания, нежели второй. Тем самым Л. Массиньон недвусмысленно выражал свои симпатии и антипатии, отказываясь даже от той внешней объективности, которой придерживались его коллеги-исламоведы. Согласно своей теории, Л. Массиньон всю свою жизнь посвятил изучению феномена ал-Халладжа и всей связанной с его личностью богословской полемики и литературы (1922). Этот мистик был для него воплощением высших духовных ценностей, выработанных исламской религией, которыми, по мнению исследователя, определяется ее общечеловеческое значение как источника непреходящего духовного опыта и способа постижения высших истин (1954, 5; ср.: Андре 1960, 8). Хотя воззрения ал-Халладжа, согласно Л. Массиньону, питались исключительно (или почти исключительно) кораническим вдохновением и он стремился реализовать главное положение мусульманской религии — *ат-таухид*, его конфликт с ограниченными и недалекими богословами, стремившимися свести религию к сухим практическим рекомендациям и запретам, был неизбежен. Выступив проповедником безоглядной

любви, требующей от «влюбленного» самопожертвования, ал-Халладж спас своих единоверцев от бездуховности и догматизма (Ваарденбург, 262—263, 288—289).

Несмотря на свои явные симпатии к исламу и суфизму, Л. Массиньон оценивал их с позиций глубоко верующего католика, который, вопреки своей «коранической» версии происхождения мусульманского мистицизма, усматривал в судьбе и учении ал-Халладжа прямые параллели с образом Христа. Проповедуемое ал-Халладжем учение о божественной и человеческой природах (*лахут—насут*), о возможности их соединения (*иттихад, хулул*) Л. Массиньон рассматривал как развитие на почве ислама христианского учения об инкарнации в его несторианской трактовке.

В плане методологии исследователь выступает как сторонник герменевтического принципа, проповедуемого В. Дильтеем и другими философами. Его суть Л. Массиньон определял как «вживание» во внутренний мир средневекового мистика с целью проникнуть к истокам его мистического опыта и вынести суждение не извне, а изнутри. Подобное «вживание», когда оно протекает успешно, завершается озаряющим исследователя откровением, «моментом истины» и приобщением к сонму посвященных. Объект исследования выступает как активная сторона: он трансформирует исследующий субъект (Ваарденбург, 192—193). С точки зрения герменевтического метода, которому следовал Л. Массиньон, исторические обстоятельства и социальная среда, в которой пребывает субъект познания, имеют второстепенное значение, хотя французский ученый отнюдь не сбрасывал эти факторы со счетов. Тем не менее ал-Халладж и другие суфии нередко предстают в его трудах не как конкретные исторические фигуры, являющиеся продуктами своей эпохи, а как абстрактные носители вневременных духовных ценностей и мистического опыта. Абсолютизация духовной, идеальной стороны мусульманского мистицизма, его рассмотрение с европоцентристских позиций и, как следствие, крайний субъективизм — таковы основные претензии, предъявляемые Л. Массиньону последующими поколениями исламоведов (мусульманскую точку зрения см.: Хилми, 241—242).

Субъективизм ученого выразился, среди прочего, в непомерном возвеличивании ал-Халладжа, который, как показал П. Нвийа (1970, 14—15), многими своими идеями был обязан своим предшественникам из числа суфиев и не являлся столь уж оригинальным мыслителем, каким представлял его Л. Массиньон. Более того, с ал-Халладжем отнюдь не заканчивается развитие суфийских учений. Напротив, оно достигает апогея значительно позднее, в частности в творчестве Ибн 'Араби и его последователей, которых французский ученый необоснованно изобразил догматиками и вырожденцами, предавшими суть истинного мистического опыта (Массиньон 1954, 315—316;

ср.: Селлз 1984, 310—311)<sup>46</sup>. Ныне подвергается критике и попытка Л. Массиньона «христианизировать» личность ал-Халладжа, придав его деятельности месснианско-евангелические черты (Ходкевич, 103). При всем этом его труды, без сомнения, сыграли позитивную роль, способствуя переоценке ценностей и смене понсковых направлений в суфийских штудиях, открывая новые перспективы.

Рассматривая взгляды Л. Массиньона с точки зрения господствовавших в его время в европейской науке эпистемологических доктрин, нельзя не отметить влияние на него герменевтических принципов, выдвинутых философами В. Дильтеем и Л. Ранке. Согласно им, предмет познания есть текст, который может быть понят и расшифрован исходя лишь из него самого, когда исследователь возвышается над «предрассудками собственной современности». Настоящее познание текста предполагает у познающего симпатию к своему предмету, что обеспечивает сопереживание и в конечном счете «конгениальное понимание». Необходимым условием такого понимания В. Дильтей, к примеру, считал продолжительное наполнение собственной жизни исследователя «великим предметом». Формирующееся в ходе этого наполнения «историческое сознание» постигает само себя в рефлексивном отношении к собственной позиции и традиции, из которой оно исходит. Таким образом, историческое сознание оказывается для В. Дильтея и его последователей способом самопознания и самообогащения познаваемым предметом (Гадамер, 181—186), в результате которого наступает трансформация субъекта познания, которая гарантирует ему адекватное восприятие постигаемого феномена. Уяснив эти герменевтические принципы, мы лучше поймем как самого Л. Массиньона, так и методологические принципы, исповедуемые многими французскими суфиеведами после него. Присущие им изъяны будут рассмотрены ниже.

Отмирание прежних представлений в науке о суфизме происходило не без борьбы: выводы Л. Массиньона подверглись критике сторонников внеисламских корней мусульманского мистицизма. Главным его оппонентом стал немецкий специалист по восточной философии М. Хортен (1874—1945), в свое время критиковавший М. Асина Паласиоса за его приверженность теории неоплатоновских влияний на суфизм (1916, 107). Будучи знатоком индуизма (брахманизма), М. Хортен видел в ал-Халладже, ал-Бистами (ал-Бастами) и ал-Джунайде проповедников ведантийской философии на почве ислама (например, Хортен 1927). В доказательство он приводил многочисленные аналогии между концепциями брахманизма и воззрениями трех упомянутых суфиев, которых он относил к «либеральному» направлению в мусульманском мистицизме (там же, III). Доводы М. Хортена, в частности его знаменитая фраза о том, что ал-Халладж был «брахманским мыслителем чистой воды»

(там же, 5) и «ярким противником раннеисламского представления о боге» (там же, IX), положили начало ожесточенной полемике, в которой немецкий ученый, как и Л. Массиньон, черпал аргументы из анализа суфийской терминологии, но пришел к противоположным выводам. Они, однако, не получили поддержки у большинства специалистов и остались в истории суфийских штудий как своеобразный курьез, впрочем довольно поучительный (Парет, 28; Арберри 1942, 38—39).

Под влиянием Л. Массиньона к изучению воззрений ранних суфиев обратился шведский епископ Т. Андре, проштудировавший произведения первых суфийских авторов — ас-Сулами (ум. в 412/1021 г.), Абу Ну'айма ал-Исбахани (ум. в 429/1037 г.) и ал-Кушайри. Этот ученый-священник отрицал прямолинейный подход к мусульманскому мистицизму как к совокупности «заимствований» и находил зачатки аскетико-мистических настроений уже у пророка Мухаммада и его сподвижников (1918; 1960, 13—14). Однако он при этом все же склонялся к «христианской версии», поскольку считал взгляды Мухаммада продуктом христианского вероучения. Что касается практики ранних мусульманских аскетов и подвижников, то она формировалась под влиянием примера христианских монахов-отшельников, которых было много в Сирии и на севере Аравийского полуострова (1960, 16—17). Занимаясь ранним этапом истории суфизма, Т. Андре, как и Л. Массиньон, полагал, что III/IX и IV/X века были эпохой расцвета мусульманского мистицизма, за которым вскоре последовали упадок и разложение (там же, 10—12). Это, по мнению исследователя, объясняется тем, что природе суфизма чужды богословские и рационалистические спекуляции, которые явились первыми признаками «упадка» (там же, 9). Другим таким признаком Т. Андре считал культ суфийских наставников, с которым тесно связано сложение табрикатов, сыгравших, по его мнению, негативную роль в истории мусульманской цивилизации (там же, 10).

Близкую позицию занимал голландец И. Педерсен, который также занимался ранними суфийскими сочинениями, в частности первым из дошедших до нас суфийских биографических сводов — «Табакат ас-суфий» ас-Сулами (Педерсен 1960). Зарождение аскетических настроений в недрах мусульманской религии казалось ему очевидным фактом, в то время как зарождение аскетизма в «чистый мистицизм» (die echte Mystik) происходит не без посторонних влияний, ибо последний несовместим с коранической концепцией бога (1931, 198—199).

Таковы в общих чертах взгляды на суфизм, сложившиеся у исламоведов классического периода. Прогресс в суфийских штудиях оказался весьма значительным и во многом объяснялся победой исламоведческого подхода. Обладая широкими познаниями в области истории мусульманской религии, востоковеды-классики смогли более четко, нежели их предшественни-

ки, определить место суфизма в ряду прочих идейных течений в исламе, выявить самоценность и общечеловеческое значение суфийской духовности. Добиться подобных результатов исследователям позволило углубленное изучение конкретных аспектов суфийского наследия, будь то творчество отдельных представителей мусульманского мистицизма или отдельные сочинения и концепции. Происхождение суфизма по-прежнему оставалось в центре внимания ученых академического направления. Вокруг этого вопроса шла непрерывная дискуссия, порой отвлекавшая их от решения более насущных и важных задач. Подходы исследователей к мусульманскому мистицизму определялись, с одной стороны, особенностями их темперамента и личными склонностями, а с другой — философскими и религиозными воззрениями, господствовавшими в Европе в ту эпоху. Это, к примеру, идеалистическая немецкая философия, полагавшая дух (*der Geist*) данного народа решающим фактором, определяющим его общественное развитие. Здесь кроются истоки пристального интереса ученых к языку, религии и культуре, которые считались наиболее чистым выражением этого духа, и невнимания к экономическим, политическим и социальным моментам истории той или иной цивилизации (Липидус, 90). Такова позиция И. Гольдциера, К. Снука-Хюргронье, К. Беккера, Р. Хартмана, М. Хортена, Т. Андре, которая прослеживается, несмотря на различия в их конкретных подходах к своему предмету. Что касается этих конкретных подходов, то здесь можно выделить две основные линии: «историческую», в соответствии с которой суфизм рассматривается как цепь событий и личностей, чья деятельность разворачивается в более или менее конкретных исторических условиях (ср.: Ваарденбург, 242—256), и «внеисторическую», которая направлена на поиск духовных «констант», непреходящего духовного опыта, независимого от конкретных исторических обстоятельств его формирования. Вторая линия характеризуется особой гносеологической методикой, которая заключается в стремлении добиться «сопереживания» с познаваемым предметом, раствориться в нем и вынести суждение изнутри, а не со стороны. Для людей, придерживающихся «внеисторической» линии, изучение не столько имеет академический научный интерес, сколько является возможностью приобрести новый духовный опыт, добавить к своей внутренней жизни новые измерения.

Совершенно иные мотивы движут представителями «прикладной школы» в исламоведении и суфийских штудиях, которая сложилась в колониальный период. Для нее характерен позитивистский подход: трезвый, прочно стоящий на почве эмпирических наблюдений, но неспособный связать воедино множество разрозненных фактов и наметить общие закономерности (Липидус, 91). Несмотря на это, прикладникам-позитивистам порой удавались конкретные исследования, в частности когда

они брали на вооружение методы только что народившейся в востоковедении социологии. Особенно много сделали они для объяснения структуры и функционирования дервишеских братств.

### Изучение суфизма в России

Российское востоковедение рубежа XIX—XX вв. выдвинуло несколько ученых, обратившихся к суфийской тематике. А. Крымский и В. Жуковский пришли к ней уже известным нам путем — от персидской поэзии, что обусловило специфику их подхода к мусульманскому мистицизму. Для А. Крымского основным источником сведений о суфизме было поэтическое творчество средневековых иранских поэтов, так или иначе связанных с суфийской традицией. Кроме того, для общей ориентации он использовал труды западноевропейских исламоведов: С. де Саси, Ф. Толюка, А. фон Кремера, Р. Дози. Именно из этих трудов он почерпнул сведения о раннем этапе развития суфизма, а также о его поздней философии. Это не мешало ему делать широкие выводы и обобщения о происхождении и природе мусульманского мистицизма. Принимая во внимание оценки суфизма, которые имели хождение среди упомянутых западных авторов, вряд ли стоит удивляться неадекватности многих выводов А. Крымского. Суфизм представлялся ему течением изначально чуждым, даже враждебным исламу, которое все-таки сумело закрепиться в мусульманской среде, замаскировавшись под набожность (1896, 28—29; 1901, 129). Российский исследователь отвергал мнение Ф. Толюка об исламских корнях суфизма, полагая, что уже на самом раннем этапе на его формировании сильнейшим образом сказались влияние «христианско-сирийских и буддийско-персидских учений» (1896, 38). Возражая А. фон Кремеру, видевшему причину появления суфийских воззрений в «природных склонностях арабов», А. Крымский, напротив, утверждал, что «арабская натура не способна к мистицизму» и «суфизм развился у персов и встречал противодействие арабов» (там же). Внедрение в мусульманский мистицизм идей пантеизма происходит, по мнению российского востоковеда, под воздействием сиро-христианских теософских доктрин. Сам по себе пантеистический взгляд на мир не мог произрасти на «арабской почве» (там же, 40; 1901, 130).

В Иране суфийское мировоззрение нашло особенно благодатную почву и было в значительной степени трансформировано буддизмом и манихейством. «Тот пришлый элемент,— писал А. Крымский,— который впервые и притом радикально изменил незатейливую первоначальную основу арабского суфизма, хлынул в суфизм не с Запада, а с Востока, из Ирана, и нео-